عبد الله البهلول

الحجاج الجدلي

خصائصه الفنّيّة وتشكّلاته الأجناسيّة في نماذج من التّراث اليونانيّ والعربيّ



2013

الحجاج الجدليّ

خصائصه الفنّيّة وتشكّلاته الأجناسيّةفي نماذج من التّراث اليونانيّ والعربيّ

عبد اللّه البهلول

الحجاج الجدليّ

خصائصه الفنّيّة وتشكّلاته الأجناسيّة
في نماذج من التّراث اليونانيّ والعربيّ

2013

العنوان: الحجاج الجدليّ: خصائصه الفنّيّة وتشكّلاته الأجناسيّة في نماذج من التّراث اليونانيّ والعربيّ
المؤلّـف: عبد الله البهلول
الطّبعة الأولى: 2013
المطبعة:
الإيداع القانونيّ:
التّرقيم الدّوليّ: ISBN: ....

مقدّمة

إذا اعتبرنا الحجاج مشروطا مقاميّا بالاختلاف[1] فإنّ الاختلاف بين النّاس طبع غالب قد جبلوا عليه، فأسبابه أوسع من أن تُحصى وتُحصر، ومظاهره أدقّ من أن تُبان وتُدرك، وليس رفع الاختلاف بممكن في الحالات جميعها ولا ما رُفع منه أمراً محسوما يأمن المرء نشوبه من جديد. ولذلك كلّه صلة بالأسباب الموجبة للاختلاف الباعثة عليه. ولها مناجم، منها طبيعة العلاقات القائمة بين الذّوات المتخاطبة، وما فيها من الرّغبة والنفور، والحبّ والكره، والقبول والاضطرار، حتّى إذا ما أراد المرء حديثاً وتواصلاً اضطُرّ إلى استصفاء مخاطبه من جمعٍ أجدر به أن يجتنبه أو يوجز في الحديث إليه ويقتضب. وهو ما أشار إليه «برلمان» و«تيتيكاه» (PERELMAN C. et TYTECA L. O.) في مقدّمة مصنّفهما في الحجاج بقولهما إنّ الكائنات من منظور حواريّ، ثلاثة أصناف: صنف أوّل نضطرّ إلى الحديث إليه قد يكون عدوًّا ولكن ما من محاورته بدّ، وصنف ثان نشعر أثناء محاورتنا إيّاه بالارتياح، فنميل إليه، ونقبل عليه، وغالباً ما تسقط الأقنعة، ويقلّ

---

1 توجد تصوّرات لسانيّة عديدة تنطلق من مبدأ الاختلاف وتنظر في الحجاج من جهات متنوّعة، فأن نحاجّ حسب بلانتين هو أن ندعم قولنا بحجّة، ويتحدّث ديكرو (O. DUCROT) عن التّوجّه الحجاجيّ وعن القيمة الإخباريّة والقيمة الحجاجيّة للملفوظ الواحد. ينظر:

- DUCROT (OSWALD)، *Le dire et le dit*، éd. Minuit، 1984.
- DUCROT (OSWALD) et ANSCOMBRE (J. C.), *L'argumentation dans la langue,* Mardaga, 3éme édition 1997.
- DUCROT et SCHAEFFER (J. M.), *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, éd. Seuil, 1995.
- PLANTIN (CHRISTIAN),
  - *Du langage de l'argumentation au discours argumentatif,* Document P.D.F. (Les Mots, les arguments, le texte). Thèse, Université de Bruxelles, 1987-1988).
  - *Essais sur l'argumentation,* éd. Kime, 1990.
  - *L'argumentation,* Seuil, 1996.

الحذر، ويزول التحفّظ. أمّا الصّنف الثّالث فلا نرغب إطلاقاً في الحديث إليـه، لا نلتقيه إلاّ في مكان واحد ولا نحاوره إلاّ في ما تعلّق بتراتيب العمل[1].

ومن دواعي الاختلاف الموضوع المصوغ صياغة غامضـة، وتفـاوت الـذّوات المتدبّرة والمؤوّلة في مراتب الفهم والإدراك، وفي اعتقـادهم ووثـوقهم بالأفكـار وثوقـاً يعمي ويصمّ، فضلاً عن تضارب المصـالح، وتبـاين الأمزجـة والأهـواء والعصـبيّات والتّقاليد، وتباعد المنازل وتعقّد العلاقات وما يترتّـب عليهـا مـن حـالات الرّغبـة والتّوافق أو الرّفض والنّفور.[2] والأمر أكثر تعقيدا متى تنوول في مجال العقائد.[3]

وللاختلاف مناجم أخر تُدرك في ضوء تعدّد وجهات النّظر إلى الحـقّ ذاتـه مثلما تصوّره كبار الفلاسفة والمفكّرين وضربوا له مثل العميان والفيل: مثّـلوا وضـع الإنسان في طلب الحقيقة بوضع عميان انطلقوا إلى فيل وأخـذ كـلّ واحـد جارحـة منه فجسّها بيده ومثّلها في نفسه فأخبر بما تصوّر. والحاصل أنّ كلّ واحـد مـنهم قـد أدّى بعـض مـا أدرك، لـذلك اختلفـت الصّـور بـاختلاف المواضـع والمراصـد. وخلاصة هذا المثل أنّ الحقّ لم يصبه النّـاس في كـلّ وجوهـه ولا أخطـؤوه في كـلّ

---

1 ينظر: C. PERELMAN et L. O. TYTECA, *Traité de l'argumentation*, P.U.F., 1958. p. 20.

2 قد تكون العلاقـة أفقيّـة قوامهـا محـور المسـافة axe de la distance أو عموديّـة قوامهـا محـور السّيطرة، وفي ضوء اختلاف المواقع والمراتب axe de la domination, ou du système des « places » تتّسم العلاقة بالتّشاجر أحياناً والتّوافـق أحيانـاً وبالتّشـاجر والتّوافـق في الآن نفسـه (conflictuelle vs consensuelle). ينظـر: KERBRAT-ORECCHIONI, *Les interactions verbales*, éd. A Colin, Paris, 1992. t. 2, p. 71.

3 تنوولت مسألة الاختلاف في مؤلّفات عديدة سعى أصحابها إلى حصر أسبابه ورصـد بواعثـه. مـن ذلك مثلاً ما ذكره البطليوسي عندما جعل الأسباب الموجبـة للخـلاف ثمانيـة ترجـع إلى اشـتراك الألفاظ والمعاني، والحقيقة والمجاز، والإفراد والتّركيب، والخصوص والعموم، والرّوايـة والنّقـل، والاجتهاد في ما لا نصّ فيه، والنّاسخ والمنسوخ، والإباحـة والتّوسّـع، ينظـر البطليوسـي **كتـاب التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقـاداتهم**، تحقيق وتعليق د أحمد حسين كحيل وحمزة عبد الله النّشرتي، دار المريخ للنّشر، ط 2، 1982. ينظر أيضاً: محمّد الكتابيّ، **جدل العقل والنّقل في مناهج التّفكير الإسلاميّ**، في الفكـر القـديم، دار الثّقافة للنّشر والتّوزيع الدّار البيضاء، ط 1، 1992، ص 490.

وجوهه لأنّ كلّ مفكّر قصر نظره على ناحية واحدة.

وقدرُ الإنسان أن يعالج طبعه المجبول على الاختلاف، إذ ليس له من المواجهة لواذ. فهو يعيش في عالم يدفعه دفعاً إلى ملاقاة الآخرين ومواجهتهم والتّواصل معهم ومدّ الجسور إليهم. وإذا كان الأصل في الاجتماع أن يحصل البيان لتنكشف الحاجات وتقوى الأسباب وتُرفع الشّبهات وتُداوى الحيرة وتعالَج معضلات الأمور، فإنّ الحاصل هو أنّ البشر متى اجتمعوا وتخاطبوا اختلفوا واحتجّوا احتجاجاً يضحي معه إظهار الحقّ أمراً عسيراً وتحقيق التّواصل مطمحاً عصيًّا، لأنّ المتخاطبين عامّة، المشاركين في الحوار والمعرضين عنه، والمكتفين بالإصغاء والمحرّكين لدواليبه، مختلفون طباعاً وأهواء ومشاعر وعقائد وأفكاراً، متباعدون مراتب، متفاوتون حظًّا من العلم والأدب وقويم الخلق والعمل. منهم المتعاون ومنهم المناور، والهادئ والمنفعل، ومن يغفر الهفوة ومن يرصد الزّلّة، ومنهم الحليم المتسامح والسّالك مسالك التّشنيع. هذا دأب النّاس جميعهم: بعض لبعض وإن لم يشعروا خدم، وضدّ لضدّ وإن لم يعقلوا عدمُ. ينشأ بينهم الاختلاف فتنفتح أبواب الحوار والنّقاش والجدل ويشتدّ فتنشأ الخصومات ويكثر الادّعاء والاعتراض والدّعم والدّحض والإثبات والنّفي، أو يخفت حيناً فهم إلى تآلف وانسجام وسكون وسلام. وهم في الحالات جميعها يتداوون بالذي كان هو الدّاء، منتقلين من وفاق إلى طلاق، ومن تلاق إلى افتراق، يتجادلون ويحاجّون لمحو أسباب الخلاف، أو قد يكونون في تناغم وانسجام حتّى إذا ما تجادلوا هلكوا. فالجدل من هذه الجهة بُعْدٌ من أبعاد الإنسان وميزة من ميزاته وطبع غالب عليه ولهذا نُسب الإنسان إلى الجدل واشتهر به، وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً.

ما إن يتكلّم المرء ويسعى إلى التّواصل مع الآخرين حتّى يجد نفسه في مواجهة حقيقيّة متعدّدة الأخطار. فقد يرغب المخاطَب عن السّماع والإصغاء، وقد يردّ بطريقة فظّة لا تخلو من الغلظة والخشونة. وأمر التّواصل أشدّ تعقيداً إذا اكتنف القولَ غموضٌ أو تفاقم الشّكّ في سلامة النّوايا وخالف صريحُ القول ضمنيّه وظاهرُه مضمرَه. عندئذ تضطرب المواقف والرّدود، نتبيّنها في إعراض المتخاطبين واعتراضهم، ومخالفتهم ومقاطعتهم، وفي إراقة ماء الوجه، وتجرّع مرارة الرّدود، ومقاساة أليم المواقف، وفي الرّدّ بقبح الإشارة وعنف العبارة، وتبادل اللّكمات بدل الكلمات، وفي الطّعن على الكبرياء والغضّ من النّرجسيّة.

ومن الطّبيعيّ أن تتواتر في سائر أنواع الخطاب وفي مختلف ضروب التّبادلات القوليّة علامات توتّر ومصادر إزعاج تبدو لشيوعها وكثرة عودتها في الخطاب كأنّها من لوازمه، مثل العنف والحدّة، والتّنازع والخصومة، والدّحض والتّكذيب، والثّلب والسّخرية، والاعتراض والمغالطة، وتهوين الخصم وقطع حديثه، ورصد الأخطاء وتضخيمها بل وافتعالها، وفي معرض الاعتراض تتعدّد الطّرائق وتتنوّع الأساليب من قبيل أن يُعترض على شكل القول ومحتواه لإبراز عدم نجاعة الحجّة، أو تُستدعى معطيات مقامية من شأنها أن تحدث تأثيرات تساعد على تحقيق المقاصد. بل إنّ الخطاب الحجاجي كثيراً ما يستحيل بحثاً عن العيوب وتقصّياً للأخطاء وتضخيما لمواطن الضّعف والزّلل، ونهجا لطريقة السّخط والنقمة والتّحقير والاستهزاء، دون استناد إلى العقل والاستدلال أو تعويل على المنطق في استخلاص حكم تقويمي شخصيّ. وإنّما هو حوار كثيراً ما تسعى فيه ذات المحاور إلى إبراز تفوّقها على الخصم أكثر من سعيها إلى الإقناع، وإلى تبشيع صورة الخصم وتقويض أطروحته باعتماد الحجاج الشّخصيّ (Argumentum ad hominem) بإبراز التّناقض بين قوله وفعله، أو بالطّعن على علمه وشرفه وأمانته والشكّ في نواياه وتجريده من أقنعته، وإظهار حقيقته.

ومن مظاهر وقوع المخاطب تحت تأثير القول ما نستشعره في أقواله وأفعاله من تغيير، من قبيل احمرار الوجه، وحدّة الصّوت وتقطّعه، وتصبّب العرق، وارتعاش اليدين، وارتخاء العينين، وطأطأة الرّأس، وغضّ البصر، وتقطّع الأفكار وغياب الانسجام... فهل قدر التّواصل أن يشوبه الإزعاج والخلاف أم القلق والانزعاج لا يمثّلان حالة عاديّة، والوضع الطّبيعيّ للتّواصل هو وضع الأريحيّة والارتياح؟[1] (Être naturel est synonyme d'être à l'aise)

وإذا كانت الفكرة السّائدة في نظر الباحثين المتخصّصين في التّبادلات القوليّة أنّ العمليّة التّخاطبيّة عمليّة مثاليّة، قائمة على حسن النّوايا، تنطلق من وضع اختلافيّ وتسير نحو حسم الخلاف وأنّ كلّ تبادل لغويّ هو بطبيعته تعاونيّ فإنّ نظام تبادل الأدوار والأقوال لا يخلو من المخاصمة والشّجار، كما أنّ مراتب

1 GOFFMAN, *Les rites d'interaction,* Paris, Minuit 1974, p. 87.

المتحاورين هي التي تكيّف عمليّة التّواصل وتوجّه الحوار وترسم مداه، وتزرع فيه بذور الشّقاق. وعلى هذا الأساس يكون الاختلاف مكوّناً أساسيّا من مكوّنات العمليّة التّواصليّة، إذ هو محرّك الخطاب والضّابط لمساره والمفضي إلى الوفاق والاتّفاق أو الشّقاق والفراق. ومن هذا المنطلق، نُظر في الحوار الاتّفاقي بوصفه نتيجةً أثمرها حوار سابق.[1] ولا يخفى ما في هذا الرّأي، على كثرة ما يعضده من حجج، من شطط ينفي ما نحتاج إليه أحياناً من التّوافق والتّسليم، لأنّ التّعاون والشّجار مكوّنان ثابتان في أيّ تبادل قوليّ، مشروطان بالاعتدال. ومثلما يفضي الإفراط في الشّجار والخلاف إلى تعطيل التّواصل وإقصاء المتحاورين، يفضي الإفراط في التسامح والوفاق إلى سيادة الصّمت بوصفه نهاية سلبيّة وإغراقاً في التّماثل والاتّفاق.[2] وعلى هذا الأساس، تكون التّفاعلات القوليّة مُجملَ ما يقع بين نقيضين: صمت مُبطل واختلاف مُعطّل، وهي تسير في مسارين متناقضين: في المسار الأوّل رغبة في التّواصل ونشدانٌ للوفاق، وفي المسار الثّاني نزوع إلى التّنازع والاختلاف وقصد إلى إحداث القطيعة وتعطيل الحوار.[3]

واعتباراً لهذه الخصائص، يمكن لأيّ تبادل قوليّ أن يُوجد حلولاً لما هو قائم من المسائل ويفضي إلى الوفاق مثلما يمكنه تعميق الاختلاف وإحداث الانشقاق والافتراق لأنّ للأمر صلة بجنس المخاطبة وضوابطها العلميّة والأخلاقيّة، وبطرائق الإقناع المعتمدة في نقل المخاطَب أو المحاوَر من مستوى أوّل إلى مستوى ثان من الاقتناع والتّفكير. وهذه الغاية لا تُدرك دائماً بسليم الحجج وقويّ الأدلّة إذ كثيراً ما تُوظف لتحقيقها مجموعة من المغالطات المنطقيّة وأخطاء التّفكير ويجدي معها الحجاج المنعقد على عواطف الجمهور، ذلك الحجاج الذي بإمكانه أن ينفق

1 ينظر: طه عبد الرّحمان، **الحقّ العربيّ في الاختلاف الفلسفيّ**، المركز الثّقافيّ، بيروت، ط 2، 2006، ص 29.

2 ينظر: KERBRAT-ORECCHIONI في كتابها (*Les interactions verbales*), *Ibid.* p 71.

3 تُطلق أوركيوني على الصّنف الأوّل اسم (المتفائلين بالتّواصل) وهو صنف يؤمن بالتّعاون وينهج نهج التّسامح وحسم الخلاف (Les optimistes de la communication) وتُطلق على الصّنف الثّاني اسم (المتشائمين من التّواصل)(Les pessimistes de la communication) وهو صنف يرى الخطاب مناورة ومغالطة وتمويهاً وشجاراً: ينظر:
KERBRAT-ORECCHIONI, *Les interactions verbales*, pp. 149-150.

الخطأ ويتجاوز أحكام المنطق، ويعدل عن الاستدلال معوّلاً على فضائل القائل (Ethos) واستدعاء العواطف واستمالة الأهواء (Pathos).

وفي ضوء ما تستدعيه التّبادلات القوليّة من طرائق الإقناع أو المغالطات تتحدّد صورها الفنّيّة وتكتسب ملامحها الأجناسيّة، وتُنْمَى إلى جنس مخصوص من قبيل الخصومة (Dispute) أو المناظرة (Controverse) أو المناقشة الجدليّة (Discussion dialectique) في صورتها الأرسطيّة أو المحاورة (Dialogue) في صورتها الأفلاطونيّة، أو غيرها من المصطلحات الحجاجيّة الدّالّة على صورتها الأجناسيّة من قبيل المنافرة والمفاضلة والمناظرة والمحاكمة. وهي أجناس تقصد إلى مقاصد مختلفة يجمعها حدّان متقابلان متدرّجان مقصد أوّل متمثّل في تهوين الخصم (Disqualification de l'adversaire) بكلام لا يراعي حرمة أو ذماماً وببلاغة متسلّطة متوحّشة[1] لا تستنكر تزوير خطاب الخصم وتحريفه (Falsifier la parole de l'autre) فإلى مقصد ثان هو الإقناع والتّأثير (Conviction et persuasion) وتجنيد سائر وسائل التّعبير لاجتناب تصلّب الآراء وانسداد مسالك التّواصل عندما تكون المسألة خلافيّة، فإلى مقصد ثالثٍ قوامه إظهار الحقّ وتبيين الصّواب وتحكيم العدل بالبحث عن الحقيقة (Recherche d'une vérité).

على هذه الأرضيّة الخلافيّة يُبنى الحجاج، ويسير لمعالجة الأمور وإيجاد الحلول في مسارات متنوّعة مختلفة، معوّلاً حيناً على قوّة الحجّة في ذاتها، مستثمراً حيناً آخر فضائل القائل، أو مستثيراً عواطف الجمهور ومحرّكاً أهواءهم، أو مغالطاً إيّاهم مشبّهاً عليهم. فطرائق الإقناع والتّأثير في الحجاج مختلفة، ومقاصد المحاجّ واقعة بين حدّين متباعدين هما إظهار الحقّ والسّعي إليه والصّبر على مكروهه، وتحقيق الظّفر دون تقيّد بالضّوابط العلميّة والأخلاقيّة. فما موقع الجدل ومنزلته بين هذين الحدّين؟ وهل يرجع اختلاف الطّرائق والمقاصد إلى المجال المعرفيّ الذي يجري فيه الحجاج أو هو مرتهن بأوضاع المحاجّين تُتخيّر

---

1 ينظر:
J. Piat, *La Parole polémique*, Études réunies par Gilles Declercq, Michel Murat et Jacqueline Dangel, Paris, Champion, 2003, pp. 327-376.

طرائقه وتُرسم خططه استناداً إلى نوع المخاطب وحظّه من الكفاءات والمهارات؟

في هذا الإطار يتنزّل بحثنا في الحجاج الجدليّ، وهو بحث مداره على ضرب من الحجاج متميّز من الحجاج الخطابيّ[1] (L'argumentation rhétorique) والحجاج السّفسطائيّ[2] (L'argumentation sophistique). نشأ هذا الضّرب من الحجاج في الفلسفة اليونانيّة واكتسب فيها مكانة مرموقة تنظيراً وإجراء، وكانت له، في حضارة العرب، منزلة أخرى وصور مختلفة عن الأصول، تشهد بفضل الفلاسفة والمفكّرين العرب في استثمار التّراث اليونانيّ ومحاورته وتحويره في ضوء مستجدّات الثّقافة والتّاريخ، وتبعث، في الآن نفسه، على التّساؤل عن مصير الحجاج الجدليّ في حضارة العرب، حضارة الخطابة والشّعر، لا سيّما أنّ من أهمّ مقوّمات هذا الضّرب من الحجاج عرض العقل الواحد على العقول الكثيرة لأغراض عديدة تتجاوز مجرّد الصّقل والتّثقيف إلى إظهار الصّدق وإجلاء الحقّ ورفع الشّبهة وكشف المغالطة ومحو مصادر الخلاف. فما مصير هذا الضّرب من الحجاج مُنزّلاً في

---

1 أشار ريبول REBOUL (OLIVIER) في مقال له مشهور. صاغه محمولاً في سؤال: « Peut-il y avoir une argumentation non rhétorique ? » إلى ضرب من ضروب الحجاج وسمه بالحجاج الخطابيّ. من أهمّ خصائصه تعويله على فضائل القائل وأهواء المتلقّين. واعتماده على البرهنة والاستدلال من جهة. وعلى الإمتاع والتّأثير من جهة ثانية. وهو ضرب لا يهدف إلى إقناع المتلقّي بالحجج العقليّة المنطقيّة فحسب وإنّما يسعى إلى استمالته وإغرائه. وانتهى إلى أنّ هذا الضّرب من الحجاج جامع بين نهجين مختلفين: نهج الاستدلال وما فيه من الصّرامة والدّقّة والبحث عن الحقيقة، ونهج الخطابة القادر على تغيير صور الأشياء ومقاديرها بما فيه الإغراء والإغواء والمصانعة والإطراء (Flatterie). وانتهى ريبول إلى أنّ في الحجاج نصيباً من الخطابة يعظم مع المشافهة ويتضاءل في المكتوب. قرّر ريبول ذلك بعد أن رصد خمس سمات للحجاج أولاها المتقبّل ذو الأوضاع الخاصّة، وثانيتها اللّغة الطّبيعيّة المليئة بالغموض التي يعظم شأن الوظيفة الإنشائيّة فيها في مقابل تضاؤل الوظيفة النّقديّة وذلك لطبيعة الثّقافة الشّفويّة، وثالثتها المقدّمات الظنّيّة المحتملة، ورابعتها التّطوّر غير المشروط بالمنطق، وخامستها النّتائج غير الملزمة كما هو الأمر في الاستدلال الرّياضيّ. ينظر:
REBOUL (OLIVIER), « Peut-il y avoir une argumentation non rhétorique ? » in : *L'argumentation*, colloque de Cerisy, Margada, 1991.

2 ينظر مثلاً: محمّد النّويري، الأساليب المغالطيّة مدخلاً في نقد الحجاج، ص ص 403-447، ضمن **أهمّ نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم**، كتاب فريق البحث في البلاغة والحجاج كلّيّة الآداب منوبة 1998 سلسلة آداب. مجلد XXXIX إشراف حمّادي صمّود.

حضارة العرب وافداً على ثقافتهم؟

في جملة هذه الأسئلة ما يبرّر اختيارنا هذا البحث الذي نقصد به إلى غايات معرفيّة ومنهجيّة ووظيفيّة متكاملة، متمثّلة في تعميق النّظر في مجال بحث لم يحظ بما هو جدير به من العناية والاهتمام، لا سيّما أنّ دراسات وبحوثاً عديدة في الحجاج قد انعقدت على الحجاج الخطابيّ والحجاج السّوفسطائيّ انعقاداً يكاد يوقع في الذّهن أنّ الحجاج لا يكون إلاّ خطابيًّا أو سوفسطائيًّا، وأنّ مسالك الإقناع لا تُجدي نفعاً ما لم يعوّل فيها المحاجّ على صورته الفاضلة وما لم يقصد إلى استثارة العواطف والأهواء.

ينظر هذا البحث في الحجاج الجدليّ في نماذج من التّراث اليونانيّ والتّراث العربيّ، ويُعنى بمُستخلَصه النّظريّ مثلما يُعنى بطرائق إجرائه وصور جريانه في جملة من الفنون القوليّة، ويبحث في خصائصه الفنّيّة وتشكّلاته الأجناسيّة وفي وظائفه وقوّته الإقناعيّة. وعلى هذا الأساس، نقسّم البحث تقسيماً ثنائيًّا يراعي التّشكّلات الأجناسيّة للحجاج الجدليّ ويأخذ بعين الاعتبار ما بين الثّقافتين اليونانيّة والعربيّة من وجوه التّمايز والاختلاف. لذلك نعقد أوّل الأبواب لدراسة الحجاج الجدليّ في التّراث اليونانيّ، فنخصّص فصلاً أوّل للبحث في المحاورة الأفلاطونيّة. وفصلاً ثانياً لاستخلاص صورة المناقشة الجدليّة كما صاغها «أرسطو» في كتاب الطّوبيقا المعروف بكتاب المواضع أو الجدل. وفي هذا السّياق، نشير إلى أنّه لم يكن لنا بدّ من قراءة الجدل الأرسطيّ في ثلاث مدوّنات: أولاها المترجمة إلى اللّغة الفرنسيّة، وثانيتها المترجمة إلى اللّغة العربيّة، وثالثتها تلك التي شرحها الفارابي وابن سينا وابن رشد. فإذا النّصّ نصوص تتشابه أحياناً وتختلف حيناً. ولئن كانت قراءات «أرسطو» معدودة ضمن الشّروح فإنّ النّاظر فيها يظفر بمواضع عديدة تكشف عن تجاوز الفلاسفة العرب مرحلة الشّرح إلى الإضافة والتّحوير، وكثيراً ما أشكل الأمر للتّداخل الحاصل بين النّصّين: نصّ المتن الأرسطيّ، ونصّ شروح الفلاسفة العرب. لذلك، حرصنا في استخلاص مقوّمات الحجاج الجدليّ الأرسطيّ من شروح الفلاسفة العرب على البقاء في حدود ما يعين على فهم كتاب الطّوبيقا مرجئين النّظر في إضافات الفارابي وابن سينا وابن رشد إلى بابٍ لاحق موضوع للغرض. وهو اختيار منهجيّ حاولنا به تلافي ما يعرض في البحث من تكرار.

ونعقد الباب الثّاني للنّظر في منزلة الجدل في التّراث العربيّ، ونقسّم الباب

إلى فصلين. أوّلهما تنظيريّ يُعنى بالمنجز الجدليّ العربيّ وقضاياه الاصطلاحيّة والفنّيّة والفكريّة، وثانيهما إجرائيّ يبحث في أدبيّة الحجاج الجدليّ ومسالك الإقناع فيه من خلال نماذج متمايزة من الفنون القوليّة المشتقّة من المناظرة، وهي المفاضلة والمناظرة والمحاكمة.

وختاماً لا يفوتني أن أشكر الأستاذ هشام الرّيفي، وهبنا من وقته الثّمين لقراءة الجوانب النّظريّة من هذا الكتاب، وناقش بعض مسائله نقاشًا مثمراً. وأتوجّه بالشّكر إلى الأساتذة الأصدقاء يونس البرشاني والمنجي شعبان وعبد المجيد بن البحري الذين مارست معهم الجدل البنّاء وأنا أنظر في الجدل.

الباب الأوّل

الحجاج الجدليّ في التّراث اليونانيّ

لمفردة جدل (Dialectique) في الموسوعة الشّاملة[1] مدلولات عديدة متغيّرة. فالمفردة في الأصل مشتقّة من الإغريقيّة (Dialegein) المتكوّنة من (Legein) أيْ الكلام (Parler) ومن السّابقة (dia) التي تستدعي وجود طرفين، وسيطين، تنشأ بينهما بالكلام علاقة، فتمنحها معنى التّبادل والحوار، ولكنّه حوار لا يجري على وجه الإفادة والتّعليم والتّأثّر والتّسليم بل على وجه المناقشة والخصومة والدّحض والاعتراض. فالجدل بهذا المعنى هو فنّ الخصومة (L'art de la dispute) كما تصوّره الإغريق تنظيراً وممارسة. وتشير الموسوعة الكونيّة إلى أنّ للجدل استعمالات عديدة، فقد يُستعمل في معنى اللّوغوس (Logos) الخطاب أو العقل (Le discours ou la raison) وفي معنى المبدأ الجوهريّ الذي يحدّد الواقع والفكر. (Un principe essentiel de détermination du réel et de la pensée) وفي معنى المقولة الفلسفيّة التّقنيّة. (Une catégorie technique de la philosophie).

وقد انتهى صاحب مقال (Dialectique) في الموسوعة الشّاملة —بعد استقراء تاريخيّ لدلالة المصطلح في أعمال «أفلاطون» و«أرسطو» و«ديكارت» و«كانط» و«هيغل» و«ماركس»... إلى أنّ نشأة المصطلح وتبلوره منهجاً في البحث واندراجه ضمن نسق في التّفكير قد كان مع «أفلاطون»، وأنّ تعدّد مفاهيم الجدل عبر العصور واختلاف صوره واندراجه مع كلّ مفكّر في منطق خاصّ لا تنفي وجود معنى مركزيّ ثابت في تغيّره وهو معنى المواجهة والصّراع والاختصام.

واكتسب الجدل، في بحوث الدّارسين، مفاهيم متنوّعة كشفت عن خصوبة هذا المصطلح وتعدّد زوايا النّظر فيه وإمكانيّة تناوله من جهات عديدة[2].

---

1 *Encylopædia Universalis*, corpus 6, France, 1988, p. 78 (Dialectique)

2 نستحضر هنا جملة من البحوث والدّراسات من قبيل ما أنجزه «فيكتور قولدسميث» (VICTOR GOLDSCHMIDT) في كتابه:
Le paradigme dans la dialectique platonicienne, Librairie philosophique, J. Vrin, 2003.

في سياق البحث في صيغ الجدل الأفلاطونيّ ومساراته، وكذلك في كتابه:
Les dialogues de Platon, structure et méthode dialectique, Presses Universitaires de France, 5ème édition, 1993 (première édition 1947).

ومتى نظرنا في الجدل من جهة صلته بالعلم والاعتقاد استبان لنا أنّ الجدل يظهر في صورتين: صورة المعرفة الحقيقيّة (La connaissance vraie) والضّروريّة الموظّفة لتمييز سائر العلوم، وذلك في مقابل صورة له ثانية تجعله ضرباً من المعرفة الحسّيّة (La connaissance sensible) أو الرّأي (Opinion) مندرجاً في مجال الظّاهر (Apparent) والممكن أو المحتمل (Probable) موظّفاً لتعقّل المعرفة أو تأسيس وضع عقلانيّ. ولمختلف هذه المفاهيم والمقاربات سندٌ أفلاطونيّ وآخر أرسطيّ، ذلك أنّ من تعريفات«أفلاطون» للجدليّ (Le dialecticien) أنّه النّاظر في الأمور الكلّية ومدرك الكلّيّات[1] (Celui qui aperçoit la totalité) أمّا الجدليّ في «طوبيقا» (Topiques) «أرسطو» فمن تعريفاته أنّه القادر على الكلام في الشّيء وضدّه، وصوغ القضيّة ونقيضها، إثباتاً ونفياً، ودعماً ودحضاً (Capable de formuler des propositions et des objections). وعلى هذا الأساس، نتخيّر المحاورة الأفلاطونيّة والمناقشة الجدليّة الأرسطيّة أنموذجين نسعى من خلالهما إلى رصد خصائص الحجاج الجدليّ وقوّته الإقناعيّة متشكّلا في جنسين يبدوان متمايزين؟ فما هي خصائصهما الفنّيّة؟ وفيم تكمن قوّتهما الإقناعيّة؟

في معرض الردّ على ما وُجّه إليه من نقود، وتبرير اختياره مقاربة المحاورات الأفلاطونيّة من جهة البحث في بنية الجدل وطريقته، (ينظر: مقدّمة الطّبعة الثانية، ص XVII) ينظر أيضاً: «جورج فرابياي» (GEORGES FRAPPIER) في
La voie de la sagesse selon Aristote, édition Le Griffon d'argile, 1990, pp. 14,17, 22.

وفيه تأكيد على أنّ غاية الجدل اعتماد الطّريقة لا تحليل القياس وأنّ الطريقة الجدليّة تختبر في الإنسان قوّة الحجّة وسرعة الإجابة ونصيبه من الفطنة وقدرته على اجتناب التناقض والتّكرار. ويطرق «لوبلوند» (J. M. LE BLOND) الجدل في معرض تحليل منطق «أرسطو» ومنهجه من جهة السّؤال القادر على استدراج المحاوَر إلى ما يُراد له من آراء واقتناعات
Logique et méthode chez Aristote, étude sur la recherche des principes dans la physique Aristotélicienne, Librairie ph., J. Vrin, 1996.

في الفصل الخاصّ بالجدل (La dialectique, pp. 1-56) وكذلك «لايليتا موز»:
LÉLITA MOUZE, *Platon*, édition Hachette, Paris, 2001.

في تحليل المحاورات السّقراطيّة واعتبار الجدل تجسيداً حيًّا للفكر وبحثاً مشتركاً عن الحقيقة.

1 ينظر: *La République*, VII, 537c

الفصل الأوّل

أنموذج المحاورة الأفلاطونيّة

تخيّر «أفلاطون» الحوار أسلوباً لعرض الأفكار ومناقشتها، والمحاورة شكلاً ضمّنه تصوّراته وآراءه مقتدياً في ذلك بـ«سقراط»، أستاذه المسآل، المستثمر ما في الأسئلة من قدرة على إيقاظ الفكر وتحريك الذّهن، وما في الأجوبة من طاقة الإقناع والتّفكير. لذلك كانت مجمل تآليفه مقدودة في قالب محاورات اختُلف في عددها وترتيبها وزمن نشأتها. وفي هذا السّياق يشير «آميل شامبري» (EMILE CHAMBRY) في تقديم كتاب «الجمهوريّة» إلى أنّ لـ«أفلاطون» خمساً وثلاثين محاورة وله مجموعة رسائل وتعريفات وستّ محاورات وجيزة (Axiochos, De la Justice, De la vertu, Démodocos, Sisyphe, Eryxias) وقد قام القدامى بترتيب هذه المحاورات اصطلاحيًّا بدلاً من نشرها مرتبّة ترتيباً زمنيًّا[1].

محاورة بارمنيدس (*Parménide*). محاورة بوليتيكوس (*Politique*). محاورة السّفسطائيّ، (*Sophiste*)، محاورة جورجياس (Gorgias)، محاورة كارمايديس (*Charmide*)، محاورة ليسيس (*Lysis*) محاورة لاخيس (Lachès)، محاورة إيون(*Ion*)، محاورة بروتاغوراس (*Protagoras*) محاورة يوثيديموس (*Euthydème*)، محاورة مينون (*Ménon*)، محاورة يوثيفرو (*Euthypron*)، محاورة أبولوجي (Apologie)، محاورة كريتون (*Criton*)، محاورة فيدون (*Phédon*)، محاورة كراتيلوس (*Cratyle*)، محاورة سيمبوزيوم، محاورة هيبياس الكبرى (*Hippias majeur*) محاورة هيبياس الصّغرى (*Hippias mineur*)، محاورة القبيادس الأوّل (*Alcibiade Majeur*)، محاورة مينيكسينوس (*Ménexène*)،

1 Platon, *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*, édition établie par Emile Chambry, Flammarion, Paris 1969.

محاورة كريشياس(*Critias*) ، محاورة فيدورس (*Phèdre*)، محاورة ثياتيوس (Théètète). محاورة فيليبوس (*Philèbe*)، محاورة طيماوس (*Timée*)، محاورة النّواميس (*Lois*) (وفيه اثنا عشر كتاباً) ومحاورة الجمهوريّة (*République*) وهي محاورة مقسّمة إلى عشرة كتب يُستبعد أن يكون تقسيمها العشريّ، بالشّكل الذي استقرتّ عليه، من صنع «أفلاطون»[1].

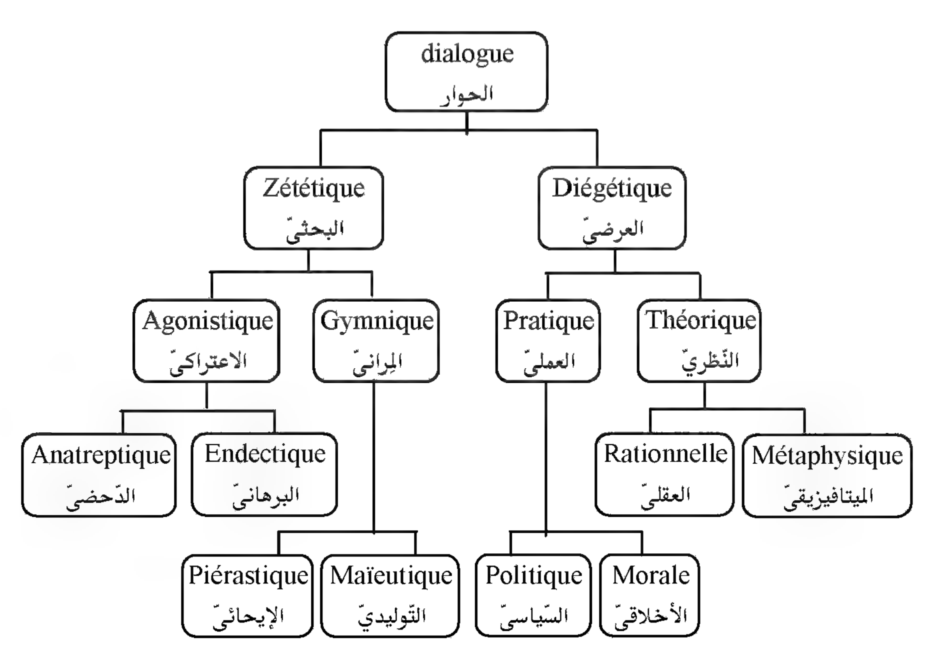
ويرى «شامبري» أنّ «أفلاطون» لم يستعمل طريقة أخرى غير الجدل السّقراطيّ فقد التزمه في سائر ما صنّف من تآليف منحها الجدلُ قدراً مهمًّا من القوّة والدّقّة والصّفاء (Force et netteté)[2]. ويرى، في السّياق نفسه، أنّ للمحاورات الأفلاطونيّة صوراً متنوّعة وأشكالاً متمايزة ومضامين مختلفة. وهي بتعدّد أطروحاتها وتضاعف أطرافها وتقابل وجهات نظرهم وتفاوت مشاربهم وفنونهم تستدعي قارئاً مخصوصاً يكون ثاقب الفكر حادّ الذّهن كثير التّيقّظ والانتباه. بالغ العناية والاهتمام، صبوراً على إرهاق الفكر، قادراً، في مواضع كثيرة. على مضاعفة الجهد. وفي مجمل هذه المطالب والشّروط ما يُشعر القارئ العاديّ بعدم الارتياح، بل قد ترغّبه عنها فلا يستسيغها، وتعسر عليه فلا يُقْبل عليها.

لم يكن بوسع «شامبري» —وهو يقدّم الكتاب لقارئه– أن يذهب أكثر من هذا الشّوط. فقد أوجز ولم يسهب، وأجمل ولم يفصّل، واكتفى بذكر مجمل الخصائص والمقوّمات، فاتحاً باب البحث في ما رآه جديراً بأن يكون موضوع بحث. لا سيّما وهو يعرض صنافة لأنواع الحوار الأفلاطونيّ، استعارها من «ديوجان لايرس» (DIOGÈNE LAERCE).

---

1 وهو ما أشار إليه نيتشه (FRIEDRICH NIETZSCHE) في مقدّمته لدراسة المحاورات الأفلاطونيّة: « La répartition en dix livres n'est pas de Platon. A la fin des livres II, III, V, VI, VIII découpage des paragraphes entièrement arbitraire : seulement dû à un souci d'équilibre quantitatif, comme ce fut le cas pour Homère, Aristophane de Byzance est peut-être l'auteur de cette partition. » FRIEDRICH NIETZSCHE, *Introduction à la l'étude des dialogues de Platon*, éditions de l'éclat, nouvelle édition, 2005, p. 57.

2 PLATON, *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*, édition établie par Emile Chambry, Flammarion, Paris, 1969.



وفي تعدّد أنواع الحوار ما يبعث على التّساؤل عمّا إذا كانت هذه الأنواع تتعايش في المحاورة الواحدة وعمّا إذا كان نوع الحوار يتحدّد في ضوء السّؤال الفلسفيّ المثار أم باعتماد أساليب التّحاور أم باعتبار مقامات المحاورة أم غير ذلك من المكنات؟ وأيّها المميّز للجدل الغالب عليه؟

هذا من جهة الحوار والمحاورة، أمّا البحث من جهة الجدل فأشكل وأعقد لا لاختلاف الباحثين في رصد أصول الجدل الأفلاطونيّ وضبط المدارسِ المولّدة إيّاه والمفكّرين القادحين له، ولا هو راجع إلى اتّساع المفهوم وجريانه دالاًّ على فنّ النّقاش —المعنى القائم في أصل وضعه في اللّغة الإغريقيّة– (Art de discuter) وطرائق الرّفض والإبطال، بل لمنزلة الجدل وخطير ما يوكل إليه من مهامّ وعظيم ما ينهض به من وظائف، وهو، إلى ذلك، طريقة العلوم (Méthode de la science) هدفه معالجة الصّعاب وذلك باختراق حجب الماهيّات والنّفاذ إلى

جواهرها وتعرّف المبادئ الأوّليّة[1].

وعلى هذا الأساس يميّز «بول جانات» (PAUL JANET) بين ضربين من الجدل: الجدل بوصفه طريقة لتناول القضايا الماورائيّة (La dialectique méthode métaphysique)، والجدل بوصفه طريقة نقاش (La dialectique méthode de discussion)[2].

وطريقة الجدل ليست تلك الطّريقة المنطقيّة التي تسير بلا نهاية، منتقلة من التّجريد إلى التّجريد، ولا هي تلك الطّريقة الرّوحانيّة الصّوفيّة المتعالية على ظروف المعرفة الإنسانيّة، وإنّما الجدل طريقة عقليّة، بل طريقة العقل كأسمى ما يكون[3]، سواء كان الشّكل الأرقى للعقل ذلك العقل الحدسيّ (La raison intuitive) الذي يدرك موضوعه إدراكا آنيًّا، أو العقل النّظريّ[4] (La raison discursive) الذي ينطوي على نفسه، يفكّر في مبادئه ومفاهيمه ويحلّلها ويقارن بينها ويفعل، ليس بصورة اعتباطيّة بل وفقاً لقواعد وضوابط.

ما هي صور الجدل وما هي مفاهيمه الجارية في المحاورات الأفلاطونيّة؟ ما هي خصائصه الفنّيّة ومقوّماته الأجناسيّة؟ وأبعاده الدّلاليّة؟ ما الوظائف التي نهض بها؟ وفيم تكمن قوّته الإقناعيّة؟

في ثنايا المحاورات الأفلاطونيّة، كلام على الجدل من حيث مفهومه

---

1 PAUL JANET, *Essai sur la dialectique de Platon*, Paris Joubert librairie éditeur, 1848.

2 *Ibid.*, p 106.

3 *Ibid.*, p. 170.

« La méthode dialectique n'est pas une méthode logique, elle ne marche pas d'abstractions en abstractions, dans une série sans fin. Elle n'est pas d'avantage une méthode mystique et ne cherche pas à s'élever au-dessus des conditions de la connaissance humaine. La dialectique est une méthode rationnelle, disons plus, que la méthode rationnelle par excellence »

4 "النّظريّ هو المنسوب إلى النّظر، ويسمّى بالفكريّ، والانتقاليّ، والكلاميّ، أو المقاليّ، ويطلق على حركة النّفس في المعقولات من المبادئ إلى المطالب، أو من المطالب إلى المبادئ بسلسلة من الخطوات الجزئيّة المتوسّطة المؤدّية إلى الهدف المقصود. وهو صفة للاستدلال. ويقابله الحدسيّ (Intuitif) لأنّ الحدس انتقال من المبادئ إلى المطالب دفعة لا تدريجاً". جميل صليبا. **المعجم الفلسفيّ**، دار الكتاب اللّبنانيّ، بيروت، لبنان، 1982، ج 2، ص 475 (مادّة: النّظريّ).

وأنواعه وخصائصه الفنّيّة والغاية التي يهدف إليها. والنّاظر في تلك المحاورات يمكنه أن يستصفي ثلاثة ضروب متمايزة.

1. أنواع الحوار

1.1. الحوار العنيف والجدل المرفوض

في محاورة جورجياس لـ«أفلاطون» يقول «سقراط» مخاطباً «جورجياس»:

أظنّ يا جورجياس أنّك حضرت مثلي مناقشات عديدة ولا بدّ أنّك لاحظت فيها كم من النّادر أن يبدأ الخصمان بتحديد مضبوط لموضوع محاورتهما، ثمّ ينصرفان بعد أن يكون كلّ منهما قد تعلّم من الآخر واستفاد. وبدلاً من ذلك إذا كانا مختلفين ويجد أحدهما أنّ الآخر مخطئ أو ليس واضح الأقوال، فإنّهما يسخطان ويتّهم كلّ منهما خصمه بسوء القصد. وتصبح مناقشتهما خصاماً أكثر منها فحصاً للموضوع. بل إنّ بعضهم قد ينتهي بالافتراق على نحو قبيح، بعد تبادل شتائم إلى درجة أنّ الحاضرين يسخطون على أنفسهم لأنّهم زجّوا بها في مثل ذلك الاجتماع.

وفي محاورة السّفسطائيّ[1] يجري حوار بين الغريب و«ثياثيتوس» نتبيّن من خلاله بعض الفروق القائمة بين أشكال المحاورات والمناقشات والأسماء التي هي جديرة بأن تطلق عليها:

- الغريب: وعندما تكون الحرب بالكلمات، يمكن تسميتها جدالاً؟
- ثياثيتوس: نعم
- الغريب: ويمكننا أن نميّز نوعين من الجدال أيضاً؟
- ثياثيتوس: وما هما؟
- الغريب: عندما تُجاوب الخطب الطّويلة بخطب طويلة، وتوجد مناقشة بشأن العادل والظّالم، يكون ذلك جدلاً برهانيًّا.
- ثياثيتوس: نعم

1 أفلاطون. **المحاورات الكاملة. الجمهوريّة**. نقلها إلى العربيّة شوقي داود تمراز. الأهليّة للنّشر والتّوزيع، بيروت، 1994، ص 218.

- الغريب: وهناك نوع خاصٌ من الجدل يقسّم إلى أسئلة وأجوبة، ويدعى هذا حواراً عنيفاً بشكل عامّ.
- ثياثيتوس: نعم إنّ ذلك هو اسمه
- الغريب: والحوار العنيف، ذلك الذي يكون مناقشة حول الاتّفاقات فقط، ويستمرّ دون هدف، وبدون قواعد فنّيّة، فانّه يكون مميّزاً بالقوّة العقليّة، ليكن نوعاً متبايناً، غير أنّه لم يحز أيّ اسم مميّز حتّى الآن، ولا يستحقّ أن نطلق عليه اسماً.
- ثياثيتوس: لا، فالأنواع المباينة له صغيرة جدًّا وغير متجانسة.

ونتبيّن، استناداً إلى هذين الشّاهدين، أنّ من أهمّ مميّزات هذا الشّكل وقوع الخلاف في مستوى المقدّمات، وكثرة النّقاش حول الاتّفاقات، وسيطرة الانفعال، وكثرة ردود الأفعال من قبيل السّخط والاتّهام بسوء النّيّة وفساد الطّويّة، وتواتر مفردات وعبارات تنتمي إلى معجم مذموم الخلق والقيم. وهو شكل ينمو بلا ضوابط وقواعد فنّيّة ويسير بلا هدف مرسوم أو غاية معلومة، وكثيراً ما ينتهي بافتراق المتحاورين على أسوأ حال، وقد انحرف عمّا أريد له من مآل، فأصبح حرباً بالكلمات وشتائم متبادلة وطعناً على الشّرف والكبرياء، ومخاصمة تُنتهك فيها الأعراض انتهاكاً يورث لدى الحاضرين المتابعين للمناقشة ندماً على المشاركة والحضور. وهذا الشّكل نسبة تواتره في المخاطبات غالبة وحظّه من الشّيوع والانتشار كثيف. كأنّه في الإنسان من السّجايا، يرسم صورة عن المحاور عندما يريد الغلبة ويحتكم في مناقشاته إلى العواطف والأهواء.

2.1. المحاورة الجدليّة أو الجدل البرهانيّ

- الغريب: غير أنّ ذلك الذي يتقدّم ليجادل بشأن العدل والظّلم في طبيعتهما الخاصّة بقواعد فنّيّة، وبشأن الأشياء بشكل عامّ، قد اعتدنا أن نسمّيه محاورة (جدليّة)؟
- ثياتيثوس: بالتّأكيد

وهو الشّكل الأرقى والآثر لديه. ومن خصائصه سير الكلام فيه بانتظام مع طول نفس يستوفي فيه المتحاوران المسائل المثارة تحليلاً واستدلالاً ودعماً ودحضاً وسؤالاً وجواباً، وفيه تجاوب الخطب الطّويلة بخطب طويلة، وينعقد موضوعه الأساسيّ على العدل والظّلم بوصفه أرقى المباحث لديه. وفي هذا الشّكل يضبط

المتحاوران موضوع محاورتهما بكلّ دقّة ويلتزمان بجملة من الضّوابط العلميّة والأخلاقيّة من قبيل التّكلّم بدقّة ووضوح، والاعتماد على العقل في عرض الحجّة والاعتراض عليها، واحترام شخص المحاور بوصفه شريكاً في المعرفة ينير غيره ويستنير به، يعلّمه ويفيد منه في الآن نفسه. وفيه تُوكل إلى الأطراف المتحاورة مهمّة الإضافة والتّأسيس، فهُما يستكشفان الوجود الحقيقيّ بنور العقل ويتبادلان التّنوير. لذلك اعتبر «أفلاطون» هذا الشّكل رديفاً للخير وجعله "الحجر العليّ لكلّ العلوم". يبدأ متعدّداً وينتهي واحداً أحداً بعد مسار مضن من طرح الفرضيّات وإلغائها سبيلاً إلى «السّبب الأوّل» الذي هو إدراك الحقّ واستكشاف الوجود الأمثل. وعلى هذا الأساس، ينهض الجدل بجليل الوظائف والمهامّ وتسمو منزلته فوق سائر العلوم لأنّه غايتها، وبواسطته يتمكّن الإنسان من الاستكشاف الحقيقيّ للوجود بنور العقل. ثمّ يصل بعدها إلى الخير المحض فنهاية العالم العقليّ. وبهذا الضّرب من الجدل. وهو بين العلوم بمنزلة التّاج أو الحجر الأعلى[1] ولذلك

> "فإنّ علم الهندسة والحساب وكلّ عناصر التّثقيف الأخرى التي هي إعداد لعلم الجدل. يجب أن تقدّم إلى العقل في سنّ الطّفولة. ليس على كلّ حال، تحت أيّة فكرة لفرض قانونها التّعليميّ"[2].

يقول «سقراط» لـ«كلوكون»:

> "إنّ علم الجدل، وحده، يذهب مباشرة إلى السّبب الأوّل وهو العلم الوحيد الذي يلغي الفرضيّات كي يجعل أساسه متيناً. إنّ العين الرّوحيّة التي دُفنت حقيقةً في أرض موحلة غريبة ترتفع إلى أعلى بمساعدته اللّطيفة. وفي هذا العمل تستخدم العلوم التي كنّا باحثين فيها كمساعدين ووصفاء. لقد استعملنا غالباً الاسم المألوف للعلوم، غير أنّها يجب أن تمتلك اسماً آخر أكثر وضوحاً من الرّأي وأقلّ وضوحاً من العلم، وهذا ما سمّيناه فهماً في تخطيطنا المتقدّم"[3].

- سقراط: إنّك ستسنّ قانوناً إذن، كي يجوزوا تعليماً كهذا الذي يمكنهم أن يصلوا بواسطته إلى المهارة الأعظم في طرح الأسئلة والإجابة عليها؟

---

1 أفلاطون، **المحاورات الكاملة**، **الجمهوريّة**، الكتاب السّابع.

2 **المرجع نفسه**، ص 349.

3 **المرجع نفسه**، ص 348.

- كلوكون: نعم سنسنّه أنت وأنا معاً
- سقراط: علم الجدل، إذن كما ستوافق، هو الحجر الأعلى للعلوم.

وفي جملة التّشبيهات التي اعتمدها «أفلاطون» ما يكشف عن نفاسة معدن هذا الشّكل وندرته، فهو بمنزلة "العين الرّوحيّة دفنت في أرض وحلة" وهو حق مزروع في حقول الباطل، ونفس نزلت من المحلّ الأرفع لتحلّ في بدن قذر، وسماء صافية تلبّدها الغيوم. وعلى هذا الأساس يرى «أفلاطون» الجدل غاية العلوم وأرقاها بمنزلة سنّ النضج والحكمة مقارنة بسنّ الطّفولة وفيها تتنزّل سائر العلوم. وهذا الضّرب من الجدل رديف للفلسفة بما هي عيش مع الآلهة، مباينة للخطابة بما هي انخراط في المجتمع وتخاطب مع النّاس.

3.1. الجدل السّفسطائيّ

يقول الغريب في محاورة السّفسطائيّ لـ«أفلاطون»، محاوراً «ثياثيتوس»[1]:

- الغريب: وعندما تكون الحرب بالكلمات، يمكن تسميتها جدالاً؟
- ثياثيتوس: نعم

[...]

- الغريب [...] لكن من هو الآخر الذي يجني المال من المحادثة الخاصّة؟
- ثياثيتوس: إنّه السّفسطائيّ العجيب، الذي نتعقّب والذي يظهر ثانية للمرّة الرّابعة.
- الغريب: نعم وبأصل جيّد، لأنّه هو جاني المال، جنس من الجداليّ، مخاصم، محبّ للجدل، مولع بالشّجار، مقاتل، عائلة كسب، إنّه كلّ ذلك طبقاً لهذا الدّور الأخير من المحاورة.

يظهر المجادل، استناداً إلى هذا الشّاهد من محاورة بروتاغوراس، في صورة (المحارب بالكلمات) و(المخاصم المولع بالشّجار) وفي صورة من يثني على بضاعته بلا تمييز ما هو نافع ممّا هو ضارّ. وهو أشبه بالباعة المتجوّلين يبيعون غذاء قد

1 أفلاطون، **المحاورات الكاملة**، ص 218.

يضرّ الجسم[1]. ومتى نظّمنا هذه المدلولات المتفرّقة استبانت معالم الجدل السّفسطائيّ على النّحو التّالي: هو ضرب من الجدل همّ صاحبه تنفيق بضاعته لكسب المال وتحقيق الغلبة. فهو قائم على نشدان الظّفر والانتصار دون التزام بضوابط الحوار. وهو غير مؤتمن على الحقيقة لأنّه لم يقصد إليها ولم ينهج سبيلها. في هذا الضّرب من الجدل يعظم الشّجار ويقوى السّجال ويكون الاقتتال وتُنهج طرائق المغالطة والتّمويه. والرّأي نفسه يردّده «أفلاطون» في آداب الفلاسفة:

"إذا طلب المتناظران الحقّ لم يقتتلا، لأنّ نظريهما واحد. وإذا طلبا الغلبة اقتتلا، لأنّ فيهما غلبتين، وكلّ واحد من الخصمين يطلب أن يجذب صاحبه والتّماسك يثنيه عنه"[2].

تلوح بين الشّكلين الأوّل والثّالث (الحوار العنيف والجدل السّفسطائيّ) بعض أوجه الشّبه وأواصر القربى من حيث العنف والاقتتال وطلب الغلبة وتواتر أساليب الذّمّ والقدح. غير أنّ الشّكل الثّالث مخصوص بالكسب. وهو في نظر «أفلاطون» ممّا يبالغ في تحقير هذا الجدليّ لإيثاره المال والمادّة على الحقيقة والمُثُل.

يخلص النّاظر في أشكال الجدل الأفلاطونيّ الثّلاثة إلى أنّ «أفلاطون» استعمل الجدل في معنى فنّ الحوار والمناقشة عن طريق الأسئلة والأجوبة. وهو، في نظره، حوار تُعرض فيه وجهات النّظر مصحوبة بالأدلّة ثمّ يكون استبصار الحقيقة في ضوء ما يُوجّه من انتقادات وما يُستوضح من إخلال أو تقصير، غاية طرفيه (أو أطرافه) معرفة الحقيقة والتّوصّل إليها بعيداً عن الأغراض الحياتيّة، وفي تجرّد من شوائب النّفس والمجتمع. ولهذا اعتبر «أفلاطون» الجدل **المنهج الفلسفيّ العلميّ وحجر الزّاوية الذي تقوم عليه العلوم، وعرّف المجادل بكونه رجلا يحسن السّؤال والجواب**. وفي ثنايا المحاورات انكشف مفهوم ثان للجدل واستبانت وظيفة له مميّزة، إذ عُرّف بكونه فنّ تقسيم الأشياء إلى أجناس وأنواع وتصنيف التّصوّرات والمفاهيم قصد فحصها ومناقشتها وعلى الصّعود في التّصوّرات قصد

1 أفلاطون، **المحاورات الكاملة**، ص 1063.

2 أفلاطون. **آداب الفلاسفة**. تحقيق عبد الرّحمان بدوي. المنظمة العربيّة للتّربية والثّقافة والعلوم. ط 1. 1985.

الوصول إلى التّصوّرات الأعمّ وإلى المبادئ الأولى وجعله على مرحلتين: جدل صاعد يرتقي من الإحساس إلى الظنّ ومنه إلى الاستدلال ومن ثمّة إلى العقل الخالص، وجدل نازل يهبط من المبادئ العليا إلى الأقسام والأجزاء والأنواع.

ولا يتحدّد الجدل في المحاورات الأفلاطونيّة بالتّعريف وضبط الخصائص والمقوّمات فحسب، وإنّما تبرز معالمه ومميّزاته في ضوء تلك المقارنات التي عقدها بين أجناس الأقاويل الهادفة إلى الإقناع، إذ بضدّها تتميّز الأشياء. وفي هذا الإطار تتنزّل محاورة «جورجياس»، التي لها عنوان فرعيّ (في الخطابة) (De la rhétorique) وفيها ماز «أفلاطون»، على لسان الحوار الجاري بين «سقراط» و«جورجياس»، طريقة الجدل من طريقة الخطابة.

2. محاورة جورجياس

في أيّ إطار تتنزّل المحاورة؟

لجورجياس في محاورات «أفلاطون» –لا سيّما في محاورة فايدروس– وفي شهادات المؤرّخين صورة الخطيب الذي بهر الأثينيّين ببلاغته ومقدرته الفائقة على الإقناع والتّأثير. وهو فيما يُنقل عنه كان ماهراً في تحويل صور الأشياء، قادراً على تعظيم الصّغير حتّى يعظم وتصغير العظيم حتّى يصغر، وإخراج المحمود مخرج المذموم، والمذموم مخرج المحمود. وقد استطاع هذا الخطيب الصّقليّ القادم إلى أثينا أن يجمع بفنّه ثروة هائلة غنمها من صناعة التّعليم، تعليم أبناء الأثرياء مهارة الغلبة والانتصار في المعارك الكلاميّة. يُنسب إليه كتاب (في اللاّوجود) وفيه عرض فنّه وأبرز قدرة فائقة على الجدل.

ولا يمكن فهم المحاورة حقّ الفهم ما لم نعد النّظر في صورة السّفسطائيّ والخطيب، تلك الصّورة التي أكسبها تداول المصطلح وشيوعه في الاستعمال مدلولات فيها نصيب كبير من الإزراء والتّحقير. ولم يكن الأمر في البدء على تلك الصّورة المذمومة أو الوجه الباعث على الإنكار، ذلك أنّ فنّ الخطابة قد تصدّر سائر الفنون وامتلك قوّة التّأثير بفضل عوامل عديدة هيّأته لنيل هذه المنزلة. من هذه العوامل ما هو سياسيّ متمثّل في بروز الحكم الديمقراطيّ بأثينا وما ترتّب عليه من تنافس استدعى تعلّم حسن تدبير الكلام ومعرفة طرائق الإقناع والتّأثير. ومنها

ما هو اجتماعيّ مرتبط بإشعاع أنوار العلم والفلسفة والشّعر والفنّ[1]. ولم يكن السّفسطائيّون أفّاقين متلاعبين كما يزعم خصومهم، وإنّما كانوا أرباب الكلام، من ذوي التّخصّص في علوم اللّغة والخطابة والجدل، علا نجمهم بفضل فلسفتهم القائمة على اعتبار مركزيّة الفرد، المعدودة ثمرة للحياة الدّيمقراطيّة في أثينا وتعبيرا قويّا عنها، فلا عجب أن يؤثّروا في جماهير النّاس وأن يكتسبوا أغلبيّة الأصوات في المجالس الشّعبيّة[2].

---

1 نجد، في الكتاب الجماعيّ المُهدى إلى روح الفقيد الأستاذ عبد الله صولة وعنوانه: **الحجاج مفهومه ومجالاته: دراسة نظريّة في البلاغة الجديدة**، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن 2010 مجموعة مقالات تناول أصحابها السّفسطة والحجاج السّوفسطائيّ بالدّرس والتّحليل، منها:

- حافظ إسماعيل علوي. **تقديم الكتاب**، ج 1. ص 5 وما بعدها.
- أحمد يوسف، **البلاغة السّوفسطائيّة وفاتحة الحجاج، تهافت المعنى وهباء الحقيقة**. ج 2، ص 1 وما بعدها.
- محمّد أسيداه، **السّوفسطائيّة وسلطان القول: نحو أصول لسانيّات سوء النّيّة**، ج 2. ص 30 وما بعدها.
- رشيد الرّاضي. **السّفسطات في المنطقيّات المعاصرة: التّوجّه التّداوليّ الجدليّ نموذجاً**. ج 2، ص ص 197–253.

وقد نُشر الكتاب في طبعة ثانية عن دار ابن النّديم للنّشر والتّوزيع ودار الرّوافد الثّقافيّة ناشرون. بيروت، لبنان،2012 مع بعض التّعديل في العنوان: **الحجاج مفهومه ومجالاته: دراسة نظريّة وتطبيقيّة محكمة في الخطابة الجديدة.**

2 أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانيّة تاريخها ومشكلاتها**، دار قباء للطّباعة والنّشر القاهرة، طبعة جديدة 1998 ص 118 ترجع الباحثة هذا التّغيير إلى انتقال المجتمع الأثينيّ من مجتمع زراعيّ لا يستمدّ الفرد فيه قيمته ولا قوته إلا من قوّة القبيلة التي ينتمي إليها أو العنصر الذي ينحدر منه إلى مجتمع تجاريّ يقوم على الجهد الفرديّ والمهارة الخاصّة. أمّا من النّاحية السّياسيّة فقد كان من شأن النّظام الدّيمقراطيّ أن يفسح للأفراد حرّية التّعبير عن آرائهم ويصبح لرأي الفرد قيمته حين يؤخذ بأغلبيّة الأصوات في الشّؤون العامّة والأمور السّياسيّة. كذلك جاءت فلسفة السّفسطائيّين تعبّر تعبيراً قويًا عن النّزعة الفرديّة ويتجلّى هذا بخاصّة في نظريّاتهم السّياسيّة والأخلاقيّة والتّربويّة. (...) غير أنّه إذا كان السّفسطائيّون يُؤْجَرُون على تعليمهم النّاس [ويَجْنُون ثروات هائلة] إلا أنّ هذا لم يكن يعني أنّهم أفّاقون متلاعبون لأنّهم قد أثاروا مشكلات واقعهم الفكريّة وعرضوها على بساط البحث والتّحليل الفعليّ والنّقد. (...) وخلاصة القول إنّ فلسفة السّفسطائيّين إنّما تعدّ حلقة اتّصال في غاية الأهمّية بالنّسبة إلى تاريخ الفلسفة اليونانيّة،

لم يكن «أفلاطون» مقتنعاً بأطروحاتهم ولا قابلاً مسالكهم إلى المعرفة ولا طرائقهم في الإقناع والتّأثير. وكثيراً ما تناول آراءهم وطرائقهم بالنّقد والدّحض. وفي هذا السّياق تتنزّل المحاورة التي أطلق عليها اسم «جورجياس». وسننظر في المحاورة من جهة النّقود والمطاعن التي وجّهها «سقراط» إلى الخطباء والسّفسطائيّين انطلاقاً من شواهد متعدّدة، تطول أحياناً لغرض إظهار الفكرة مُنزّلة في سياقها من المحاورة، مندرجة ضمن اختلاف وجهات النّظر إلى الخطابة والسّفسطة والجدل. وقد وضعنا موقف محاور «سقراط» وردوده بين معقّفين [...]. وهي ردود كثيراً ما كانت معبّرة عن الموافقة والتّسليم، ميسّرة بذلك تطوّر الفكرة السّقراطيّة في سياق الاستدلال والتّمثيل.

ينطلق «سقراط» في محاورة جورجياس من السّؤال الهادف إلى تحديد اسم الفنّ الذي يمتهره خصمه ويعلّمه النّاس.

1. قل لنا يا جورجياس أيّ الفنون تمارس، وماذا ينبغي أن نسمّيك تبعاً لذلك؟ [البيان]
2. وإذن يجب أن نسمّيك خطيباً؟ [قبول وافتخار]
3. وسنقول إنّك قادر على إعداد تلاميذ على غرارك؟ [تسليم وتأكيد]

ويجيب جورجياس إجابة مفتخر بأنّه البيان. ثمّ يكون الاتّفاق على طريقة سير الحوار بينهما،

4. وهل توافق يا جورجياس على متابعة الحديث كما بدأناه. آناً تسأل، وتجيب آناً آخر، محتفظاً إلى فرصة أخرى بهذه الخطب المسهبة التي بدَا بها بولس؟ ولكن كن وفيًّا لوعدك وأجب بإيجاز عن أسئلتي [توضيح والتزام]

ذلك أنّهم قد نقلوا مشكلة البحث من عالم الطّبيعة إلى عالم الأخلاق والسّياسة فكانوا أوّل من أنزل الفلسفة من السّماء إلى الأرض على نحو ما فعل معاصرهم «سقراط»، كذلك جاءت فلسفتهم تعكس المضمون الجديد للاتّجاهات السّياسيّة والاجتماعيّة الجديدة فكانت أقرب ما تكون إلى فلسفة التّنوير التي سادت القرن الثّامن عشر في فرنسا وبخاصّة مع «فولتير» و«روسو» و«ديدرو» وذلك عقب الثّورة الصّناعيّة التي شهدتها أوروبّا.

وفي اقتراح «سقراط» طريقة المحاورة على خصمه ما يوحي برفضه طريقة السّفسطائيّين، تلك الطّريقة القائمة على الإسهاب في مواضع ينفع فيها الإيجاز ويُدعى المحاور إليه. ثمّ يكون السّؤال عن موضوع الفنّ الذي يفتخر خصمه بانتسابه إليه والاقتدار عليه.

والملاحظ أنّ «سقراط» قد ضرب بعض الأمثلة لمساعدة خصمه على تحديد موضوع فنّه ولاستدراجه إلى أجوبة تترتّب عليها أسئلة جديدة:

5. مادمت تمتلك ناصية البيان كما تقول، ومادمت قادراً على إعداد خطباء، فأخبرني ما عسى أن يكون موضوع هذا البيان، إن فنّ النّسيج مثلاً يتعلّق بصنع الأقمشة أليس هذا صحيحاً؟
6. وتتعلق الموسيقى بتأليف الألحان؟ [تسليم]
7. فأخبرني إذن على النّحو نفسه فيما يتعلّق بالبيان، ما موضوع ذلك العلم؟ [الأقوال]

ويجيب جورجياس بأنّ موضوع فنّه هو الأقوال. غير أنّ «سقراط» يبرز ما في تعريفه من افتقار للدّقّة بطريقة تهكمّيّة، مستحضراً فنوناً وأنواعاً من النشّاط، يمكن —بناء على تعريف خصمه— أن تنطبق على فنّه وتشاركه موضوعه. وهو ما يعني أنّ خصمه يمارس فنًّا لا يدرك موضوعه بدقّة:

8. أيّة أقوال؟ أتلك التي تبيّن للمرضى نظام الطّعام الذي يجب أن يتّبعوه لاسترداد الصّحّة [إبطال]
9. فليس البيان إذن علم الأقوال دون تمييز [تسليم]
10. ولكنّك تجعل تلاميذك مهرة في الكلام؟ [إثبات وتسليم]
11. ومهرة من غير شكّ في التّفكير في الأشياء التي يتكلّمون عنها؟ [إثبات وتسليم]
12. ولكن أليس صحيحاً أنّ الطّبّ الذي كما نتكلّم عنه منذ لحظة يجعل النّاس مهرة في التّفكير وفي الكلام عن أوجاع المرضى؟ [إثبات وتسليم]
13. فهل موضوع الطّبّ أيضاً هو القول؟ [إثبات وتسليم]
14. الأقوال المتصّلة بالأمراض؟ [إثبات وتسليم]
15. وموضوع الرّياضة البدنيّة هو الأقوال الخاصّة بالاستعداد السّليم أو الفاسد للأجسام [إثبات وتسليم]
16. والأمر بالمثل يا جورجياس بالنّسبة لجميع الفنون الأخرى. فموضوع كلّ

منها هو الأقوال الخاصّة بالشّيء الذي يؤلّف مجالها الخاصّ؟ [اعتقاد وافتراض]
17. فلماذا لا تسمّي إذن الفنون الأخرى التي تنصبّ مع ذلك على الأقوال أيضاً فنوناً بيانيّة ما دمت تقول: إنّ البيان هو فنّ الأقوال؟

يقطع جورجياس خطوة أخرى نحو تحديد الموضوع، فيميّز الفنون التي يتّصل فيها القول بعمليّات يدويّة (الجمع بين القول والعمل) من الفنّ القائم على الأقوال دون سواها (يعني البيان). ويصادر على صحّة تعريفه للفنّ وضبطه الدّقيق لموضوعه فيقول في هذا السّياق:

"... وذلك هو السّبب فيما أدعيه من أن البيان هو فنّ الأقوال، وأؤكد لك أنّ تعريفي صحيح".

غير أنّ «سقراط» يدحض هذا التّعريف باستدعاء ضروب من الفنون، منها ضربٌ يكون فيه الكلام ثانويًّا، وضربٌ ثان ينجز دون كلام، وضربٌ ثالثٌ يحقّق هدفه بالكلام، وفيها ضروبٌ أخر. وبتقنيّةً التّقسيم أمكن لـ«سقراط» أن يقنع خصمه الذي بدَا مسلّماً بما وُجّه إلى فكره من طعون:

18. أليس صحيحاً أنّ لدينا بعض الفنون [...] للكلام فيها مكانة ثانويّة. بل وبعضها لا يدع له أيّ مكان، بحيث إنّ عملها يتمّ في صمت كما هو الحال بالنّسبة لفن التّصوير والحفر وفنون كثيرة غيرهما. أليست هذه الفنون، فيما أظنّ، هي التي تزعم أن البيان لا شأن له بها قطّ؟ [إثبات وتسليم]
19. وثمّة — على العكس– فنون أخرى تحقق هدفها بالكلام وحده. والعمل فيها معدوم أو طفيف للغاية. وذلك مثل علم الحساب والهندسة وعلم ألعاب الحظّ. وهناك فنون أخرى كثيرة آناً يكون للكلام فيها دور يساوي دور الأفعال المادية وآنا، وذلك هو الأغلب، يسود فيها الكلام، وأيضا يكون أحياناً الوسيلة الوحيدة للفعل الذي به تحقق هذه الفنون عملها. ألست تضع البيان، فيما يلوح لي، بين هذه الفنون الأخيرة؟ [إثبات وتسليم]
20. ولستُ أعتقد مع هذا أنّك تريد أن تسمّي أيا منها خطابة، على الرّغم من أننا إذا أخذنا بكلامك حرفيا، عندما كنت تطلق البيان على الفنّ الذي يعمل بالكلام، فمن الممكن أن نعتقد، إذا ما أردنا انتقادك، أن الحساب عندك يا جورجياس هو البيان، على أنّي لا أظنّ أنّك تطلق البيان لا على

الحساب ولا على الهندسة [إثبات وتسليم]

21. فأتمم إذن إجابتك على سؤالي، ما دام البيان أحد الفنون التي تجعل للكلام المكانة الأولى، ما دامت هناك فنون أخرى تحذو حذوها، فبين لي الموضوع الذي يتّصل به ذلك الفنّ الذي يحقّق مهمته بالكلام، والذي تسمّيه البيان. ذلك أنّه إذا ما سألني أحدهم عن أحد هذه الفنون التي أحصيتها، وقال: ما هو علم الحساب العددي يا سقراط؟ فإنّي سأجيبه كما أجبت منذ لحظة إنّه أحد الفنون التي تتحقق غايتها بالكلام... فإذا راح يسألني ثانياً: ولكن بالنّسبة إلى أيّ موضوع؟ فإنّي سأجيبه بالنّسبة إلى العدد الزّوجيّ والعدد الفرديّ، مهما كان مقدّراً كلّ منهما (...) أخبرني الآن على أيّ الموضوعات تنصبّ أحاديثه؟

تبدو المماثلة آليّة وتقنيّة ناجعة في الكشف عن تهافت رأي الخصم وافتقار تعريفه إلى الدّقّة، ومن ثمّة حثّه على مواصلة التّفكير واستدراجه إلى اللّحظة التي يكتشف فيها خطأه بنفسه. غير أنّ جورجياس سعى إلى الخلاص من محاصرة «سقراط» بتقديم جواب موغل في التّعميم، منزّلاً فيه فنّه أسمى المنازل: (إنّه يا «سقراط» أعظم وأفضل الأمور الإنسانيّة). ومن شأن هذه الأحكام التّقويميّة المطلقة أن تبعث على الاعتراض لعدم اتّضاح المعايير التي في ضوئها تُقوّم الأعمال فيُحكم بأنّها الأفضل أو الأعظم. وهو ما نتبيّنه في ردّ «سقراط» السّاخر:

22. ولكن هذا الذي تقول إنّما هو موضوع المناقشة. ومازال يفتقر تماماً للدّقّة. ولا شكّ أنّك سمعت في الولائم هذه الأغنية التي تقول معدّدة خيرات الحياة: إنّ أوّل هذه الخيرات جميعاً هو الصّحّة، وإنّ ثانيها هو الجمال، وثالثها ينحصر حسب قول مؤلّفها، في الثّروة المكتسبة بغير استغلال [ينتاب جورجياس حيرة وغموض ويسأل خصمه عمّا يرمي إليه من وراء ذلك؟]

23. أرمي إلى حملك على ملاحظة أنّك ستثير ضدّك كلّ من ينتجون هذه الخيرات التي تمدحها الأغنية. وأعني بهم الطّبيب، ومدرّب الألعاب، ورجل المال. وسيبدأ الطّبيب قائلاً: إنّ جورجياس يخدعك يا «سقراط»، إذ ليس فنّه هو ما يجلب للإنسان أعظم الخيرات، [...] وكيف لا يكون أعظم الخيرات ما دام هو الصّحّة؟ وأيّ شيء أثمن عند الإنسان من صحّة جيّدة؟ وسيأتي مدرّب الألعاب ويقول لي: وسأكون أنا أيضاً في غاية التّعجّب والدّهشة يا «سقراط» إذا استطاع جورجياس أن يبرهن لك على أنّه ينتج بفنّه خيراً أعظم من الخير الذي أنتجه بفنّي (عمله جعل أجسام النّاس

جميلة وقويّة. [...] وسيأتي بعد ذلك المدرّب فيما أتخيّل، رجل المال، وهو يفيض احتقاراً للآخرين، هل تجد خيراً أعظم من الثّروة [...] عرفنا أيّ شيء ذلك الذي تزعم أنّه أعظم خيرات الإنسان. وأنّك تحترف إنتاجه

يعمد جورجياس، على طريقة الخطباء، إلى صوغ جوابه معتمداً طريقة التّشويق والتّفخيم، فيقول:

"إنّه في الواقع الخير الأسمى، ذلك الذي يمنح الحائز عليه الحرّية بالنّسبة لنفسه، والسّيادة على الآخرين في وطنه"

ويدرك «سقراط» أنّ الصراع بينهما هو صراع بين طريقتين في التّحاور ومسلكين مختلفين في تعريف الأشياء: طريقة الجدليّين الحريصين على الدّقّة، وطريقة الخطباء والسّفسطائيّين الواقعين تحت فتنة البيان والموظّفين أساليب الإثارة والتّأثير:.

24. ولكن ماذا تعني في النّهاية بذلك؟

ويجيب جورجياس: (إنّني أعني القدرة على إقناع المرء بواسطة الحديث القضاة في محاكمهم، والشّيوخ في مجلسهم، وفي الجمعيّة الشّعبية، وكذلك في كلّ اجتماع آخر، يجتمع فيه المواطنون، وتستطيع بهذه القدرة أن تسخّر كلاً من الطّبيب ومدرّب الألعاب أما بالنّسبة لرجل المال الشهير فسيدرك النّاس أنّه لا يكدس المال من أجل نفسه، بل من أجل الغير، من أجلك أنت الذي تعرف كيف تتكلّم، وكيف تقنع الجماهير). ولا يخفى ما في هذا الجواب من شعور بالتّفوّق والغلبة على محاوره الذي لا يعرف كيف يقنع الجماهير. يدرك «سقراط» هذا الأمر ويعزله عن النّقاش، محوّلاً وجهة المحاورة إلى أفق جديد، مداره على حدّ الإقناع وعمّا إذا كان قائماً في البيان مختصًّا به:

25. يبدو لي الآن يا جورجياس أنّك حدّدت بقدر الإمكان أيّ فنّ هو البيان في رأيك، وإذا كنت قد فهمتك جيّداً، فأنت تؤكّد أنّ البيان عامل إقناع، وأنّ كلّ جهده يتّجه إلى ذلك، وينتهي عنده. أترى هناك شيئاً آخر يمكن أن تنسبه إليه غير هذه القدرة على توليد الإقناع في نفوس السّامعين؟ [جواب خاطئ: أبداً يا «سقراط»، ويلوح أنّك حدّدته تماماً لأنّ هذه هي صفته الجوهريّة].

26. أهو وحده الذي ينتج الإقناع أم ثمّة فنون أخرى تنتجه أيضاً؟ إنّي أوضّح الأمر، فأقول: مهما نعلم أمراً من أشياء، فإنّنا نقنعه بما نعلمه إيّاه. أحقّ ذلك أم لا؟ [جواب يعتبر مسألة المراتب ودرجة الإقناع: إنّنا نقنعه بما نعلمه إلى أعلى درجة يا «سقراط»]
27. فلنعد إلى الفنون التي كنّا نتكلّم عنها منذ هنيهة. ألا يعلّمنا علم الحساب ما يتّصل بالأعداد وكذلك معلم الحساب؟ [تسليم]
28. فالحساب إذن هو أيضاً عامل إقناع [تسليم]
29. وإذا سألنا بعضهم أيّ نوع من الإقناع، وفي أيّ الموضوعات، فإنّي سأجيب فيما أعتقد، أنّه عامل إقناع تعليميّ متصّل بالعدد الفرديّ والعدد الزّوجيّ وبمقداريهما. ونستطيع أن نبيّن كذلك أنّ كلّ العلوم الأخرى التي عدّدناها سابقاً أيضاً عوامل إقناع، وأن نقول بصددها ما هو نوع الإقناع وموضوعه، أليس ذلك صحيحاً؟ [تسليم]
30. وإذن ليس البيان وحده عامل إقناع [تسليم: إنّك تقول حقًّا]
31. وما دام البيان تبعاً لذلك، ليس وحده الذي يحدث هذا الأثر. بل هناك فنون أخرى تحدثه. ألا يكون من حقّنا كما فعلنا بصدد المصوّر، أن نسأل مخاطبنا سؤالاً جديداً عن طبيعته. وموضوع هذا الإقناع الذي يعتبر البيان فنًّا له؟ ألا تجد هذا السّؤال الجديد مشروعاً؟ [تسليم]
32. أجبني إذن....

يجيب جورجياس بأنّ الإقناع الخاصّ بالبيان هو —كما بيّن من قبل— إقناع المحاكم والجمعيّات الأخرى. وإنّ موضوع ذلك الإقناع هو العدل والظّلم. ويعترف «سقراط» لمحاوره بمعرفته بالجواب و بأنّه إنّما كان يقصد إلى إنطاقه به سبيلاً إلى إلزامه به واحتسابه عليه. وهو ما يدفع بـ«سقراط» إلى العودة إلى بعض نقاط البداية في أجوبة محاوره مبرّراً هذه العودة بحرصه على ضمان الدّقّة والنّجاعة في المحاورة دون استهداف للخصم أو إزراء به. ولكنّ الطّريقة التي صيغت بها الملاحظة لا تمنع من الذّهاب إلى ضروب من التّأويل:

33. لقد كنتُ أظنّ يا جورجياس أنّ ذلك النّوع من الإقناع وتلك الموضوعات هي ما تدور في ذهنك. ولكن الغرض من سؤالي هو أن أسبق كلّ ما قد يخالجك من دهشة، إذا ما عاودت سؤالك عن نقطة تبدو واضحة، ولكنّها مع ذلك تحملني على أن أسألك من جديد. وأكرّر أنّي أقصد ممّا أفعله تيسيرا لتقدّم المناقشة، دون أن أرمي فقط إلى المساس بشخصك. إنّه يجب ألاّ نتعوّد

التّفاهم بالتّلميح والإسراع إلى الأخذ بفكرة مستشفّة، ويجب أن تستطيع من ناحيتك أن توضّح ما تريد بكل حرّية، وحتى النّهاية، وفقاً لفكرتك

ويعلّق جورجياس على الطّريقة السّقراطيةّ تعليقاً يكشف عن إعجاب واستحسان وتثمين، وفي شهادة الخصم –إذا سلمت من الرّياء– ما يؤكّد مهارة «سقراط» وقدرته على الإقناع. يقول جورجياس:

"تلك يا «سقراط»، طريقة جيّدة للغاية".

ثمّ ينشأ أفق جديد من البحث موصول بالسّابق، يجري في نطاقه، مداره على مناقشة طبيعة فنّ الخطابة والبيان من جهة العلم والاعتقاد:

34. فلنستمرّ إذن، ولنبحث ذلك أيضاً. أهناك شيء تسمّيه معرفة؟ [تسليم]
35. وهل ترى المعرفة والاعتقاد شيئاً واحداً، أم أنّ العلم والاعتقاد شيئان متميّزان؟ [الظّنّ وعدم امتلاك اليقين: أظنّهما متميّزين يا «سقراط»]
36. إنّك محقّ وإليك الدّليل على ذلك. إذا سألك سائل: أهناك اعتقاد باطل وآخر حقّ؟ فإنّك ستجيبه بالإيجاب فيما أظنّ [تسليم]
37. ولكن أهناك أيضاً علم باطل وعلم حقّ؟ [رفض قاطع: كلاّ على الإطلاق]
38. وإذن فليس العلم والاعتقاد شيئاً واحداً [تسليم]
39. ومع ذلك فالإقناع متساو لدى أولئك الذين يعرفون وأولئك الذين يعتقدون [تسليم]
40. والآن أقترح عليك أن تميّز بين نوعين من الاعتقاد. أحدهما ذلك الذي ينتج الاعتقاد دون علم، والآخر ذلك الذي يكسب العلم فحسب؟ [تسليم]
41. وإذا سلّمنا بذلك، فأيّ إقناع ذلك الذي ينتجه البيان أمام المحاكم والجمعيّات فيما يخصّ العدل والظّلم؟؟ أهو ذلك الذي ينتج العقيدة المجرّدة من العلم؟ أم ذلك الذي ينتج العلم؟ [تسليم]
42. وإذن، **هل البيان بهذا الاعتبار في موضوع العدل والظّلم عامل إقناع عقيدة لا عامل إقناع علم؟** [تسليم]

ينتهي هذا المقطع من المحاورة وقد أثبت «سقراط» لخصمه أنّ الإقناع في البيان لا يستند إلى العلم ولا يعوّل عليه، وإنّما مجاله الظّنّيّ والممكن والمحتمل. ومن هذه الجهة سيكون التّشكيك في منزلة هذا الفنّ ونجاعته في ضوء قيم العدالة والفضيلة، ويكون الطّعن عليه:

43. وذلك بحيث لا يعلم الخطيب في المحاكم والجمعيّات العدل والظّلم، وإنّما هو يكسبها رأياً. إذا واضح أنّه سيستحيل عليه في مثل هذا الوقت القليل أن يعلم جماهير عديدة كهذه مثل تلك الموضوعات العظيمة [تسليم]

44. هل يكون من اختصاص الخطيب إذا ما اجتمعت جمعيّة لاختيار أحد الأطبّاء أو أحد بناة السّفن أو غير هذين من أصحاب المهن، أن يبدي رأياً؟ لا. لأنّه واضح أنّه ينبغي علينا أن نفضّل في كلّ اختيار من هذا القبيل أمهر النّاس في مهنته، وإذا كنّا بصدد بناء الأسوار أو إقامة الموانئ ومستودعات الأسلحة فإنّنا سنأخذ برأي المهندسين، وإذا كان الأمر يتعلّق بانتخاب القوّاد أو بتنظيم الجيش في المعركة أو الاستيلاء على موقع من المواقع، فإنّ الرّأي هنا للمهرة في الحروب لا للخطباء. ما رأيك في هذا يا جورجياس، فأنت من بين الجميع، الذي ينبغي أن نسأله عن الأشياء المتعلّقة بفنّه، ما دمت تزعم أنّك خطيب، وأنّك قادر على إعداد الخطباء. وثق أنّي بذلك أدافع عن مصالحك. إذ قد يكون في الواقع بين الحاضرين هنا من يرغبون في أن يكونوا من تلاميذك، وإنّي أضمن أنّ هنا بعضاً منهم، بل كثيرين ولكنّهم متردّدون في سؤالك. فاعتبر أسئلتي إذن صادرة عنهم في الوقت نفسه الذي تصدر فيه عنّي، وإنّهم يقولون: ماذا عسانا نفيد من دروسك يا جورجياس. وفي أيّ أمر يتعلّق بالعدل والظّلم، أم أيضاً في تلك الموضوعات التي ذكرها «سقراط» توًّا؟ حاول إذن أن تجيبهم

ويستند جورجياس إلى حجج الواقع والتّجربة والتّاريخ ليبرز قوّة البيان وقدرته على صنع المواقف وتشكيل المدينة في الصّورة التي يرتئيها الخطيب. يقول جورجياس:

"سأحاول أن أكشف عن قوّة البيان في كلّ مداها [...] إنّك لا تجهل بالتّأكيد أنّ مستودعات الأسلحة هذه وتلك الأسوار حول أثينا، بل وكلّ تنظيم لموانيها، إنّما تدين في أصلها جزئيًّا لنصائح (تموستوكل) من ناحية وجزئيًّا لنصائح (بركليس)، ولا تدين قط بذلك إلى رجال المهن. [...] وعندما يكون الأمر بصدد هذه الانتخابات التي تكلّمت عنها منذ هنيهة، فإنّك تستطيع أن تلاحظ أنّ الخطباء هم أيضاً الذين يدلون بالرّأي في مثل هذه النّواحي، وهم الذين يجعلون لرأيهم الغلبة"

ويضرب جورجياس —في جواب مطوّل— أمثلة عديدة تؤكّد أنّ الخطيب يدرك في غير تخصّصه ما لا يدركه كبار المتخصّصين:

"إذا عرفت كلّ شيء يا «سقراط»، فسترى أنّ البيان يضمن في ذاته، إن صحّ هذا القول جميع القوى ويسيطر عليها، وسأقدّم لك دليلاً واضحاً، فقد حدث لي كثيراً أن رافقت أخي أو غيره من الأطبّاء إلى مريض ما، يرفض دواء ولا يريد أن يستسلم لعمليّة الشّرط والكيّ، وبينما لم يجدِ حثّ الطّبيب: استطعت أنا أن أقنع المريض بفنّ البيان وحده. وليذهب طبيب وخطيب معاً إلى أيّة مدينة تشاء، فإذا ما لزم أن فتح باب المناقشة في جمعيّة الشّعب أو في أيّ اجتماع ليقرّر أيّهما يختار كطبيب، فإنّي أؤكّد أنّه لن يكون للطّبيب وجود، وأنّ الخطيب هو الذي سيفضل إذا أراد هو ذلك. وسيكون الأمر بالمثل تجاه أيّ رجل من رجال المهن الأخرى: إنّ الخطيب هو الذي سيجعل النّاس يختارونه دون غيره أيًّا كان منافسه، ذلك أنّه ما من موضوع إلاّ ويستطيع من يعرف البيان أن يتحدّث فيه أمام الجمهور بطريقة أكثر إقناعاً ممّا يستطيعه صاحب حرفة أيًّا كانت. ذاك هو البيان وما يستطيع. ولكن ينبغي مع ذلك يا «سقراط» أن نستعمل هذا الفنّ كما نستعمل كلّ فنون القتال الأخرى، إذ مهما تكن هذه الفنون التي ندرسها، فلا يحقّ لنا أن نعلم فنّ الملاكمة والمصارعة أو استخدام السّلاح على نحو نغلب فيه بالتّأكيد الأصدقاء والأعداء، فهذا التّعلّم لا يمنحنا حقّ أن نضرب أصدقاءنا ونطعنهم ونقتلهم. ومن ناحية أخرى، إذا حدث أنّ أحداً من معتادي ارتياد الملاعب صار قويّ الجسم وملاكماً بارعاً وأساء استعمال تفوّقه بضرب والده أو والدته أو بعض أقاربه أو أصدقائه فليس ذلك سبباً لإدانة مدرّبي الرّياضة والسّيف ونفيهم من المدن، إذ الحقّ أنّ هؤلاء المدرّبين نقلوا فنّهم إلى تلاميذهم، لكي يستعملوه استعمالاً عادلاً ضدّ الأعداء والأشرار، وللدّفاع عن أنفسهم لا للهجوم. ولكن قد يحدث أن يحوّل التّلاميذ —وهم مخطئون— قوّتهم وفنّهم إلى غايات مخالفة، وعندئذ لن يكون الأساتذة مذنبين، ولا يستوجب فنّهم من جرّاء ذلك مسؤوليّة أو لوماً. إنّ الخطأ كلّه يقع على أولئك الذين يسيئون استعماله. إنّ الاستدلال نفسه ينطبق على البيان، إذ الخطيب قادر من غير شكّ على أن يتكلّم ضدّ أيّ خصم، وفي كلّ موضوع، على نحو يقنع الجمهور إقناعاً أفضل من غيره، وبحيث ينال من الجمهور بكلمة كلّ ما يريد. ولكن لا ينتج عن هذا أنّه يجب أن يجرّد الأطبّاء وأصحاب المهن الأخرى من مجدهم، لا لسبب إلاّ لأنّه قادر على ذلك. فيجب أن نستعمل البيان وفقاً للعدالة مثلما نستعمل الأسلحة الأخرى. فإذا صار أحدهم ماهراً في البيان واستعمل بعد ذلك قوّته في فعل الشّرّ، فليس هو في رأيي الأستاذ الذي يستحقّ

أن نلومه وننفيه. لأنّه علّم فنّه بقصد أن يستعمل استعمالاً عادلاً، وإنّما التّلميذ هو الذي أساء على العكس استعماله. فالجدير إذن بالكره والنّفي والموت هو من يستعمله استعمالاً ضارًّا وليس الأستاذ".

ليس لـ«سقراط» —والأمر على هذه الحال– إلاّ أن يبدي حيرته إزاء هذا الفنّ الماكر الذي يعدل في الأصل عن العدل والإنصاف:

45. إذا كان الخطيب أقدر على الإقناع من الطّبيب، فهو إذن أقدر عليه أيضاً ممّن يعرف؟ [تسليم]
46. وذلك دون أن يكون هو نفسه طبيبا، أليس كذلك؟ [تسليم]
47. وأن يجهل من لا يكون طبيبا، ما يعرفه الطّبيب؟ [تسليم]
48. **وهكذا فإنّ جاهلاً يتحدّث أمام جهلة هو الذي يتغلّب على العالم، عندما ينتصر الخطيب على الطّبيب، هل الأمر على خلاف ذلك؟**

ويضيف «سقراط»:

49. [...] **إذ أنّ البيان لا يحتاج إلى معرفة الحقائق عن الأشياء، وحسبه أن يخترع طريقة ما للإقناع يظهر بها أمام الجهلة أكثر علماً من العلماء**

وينتهي الحوار بينهما — قبل أن يتدخّل بولس ويفضي تدخّله إلى تغيّر الأدوار باقتناع «سقراط» بقوّة البيان. غير أنّه – وهو يعترف بذلك– ينكر منزلة القيم وينعى حال الإنسان:

50. هل يكون بالنّسبة للعدل والظّلم والجمال والقبح والخير والشّرّ، في الوقت نفسه الذي يكون عليه بالنّسبة للصّحّة وموضوعات الفنون الأخرى؟ وهل يملك دون أن يعرف الأشياء في ذاتها، ودون أن يعرف ما هو خير وما هو شرّ، وما هو جميل وما هو قبيح، وما هو عادل وما هو ظالم، سرًّا للإقناع يسمح له أن يبدو، وهو الذي لا يعلم شيئاً، أمام الجهلة، أكثر علماً من العلماء. أو هل من الضّروريّ أن يعرف الإنسان؟ وهل يجب أن يكون الإنسان قد تعلّم من قبل هذه الأشياء، قبل أن يأتي متلمّساً قبلك دروس البيان... وإلاّ فهل ستجعل، وأنت أستاذ البيان، تلميذك يبدو، دون أن تعلّمه هذه الأشياء (وذلك ليس بمهنتك) أمام الجمهور، عالماً بهذه الأشياء وهو يجهلها، وفاضلاً وهو ليس بفاضل؟ أو هل أنت أيضاً عاجز عن أن تعلم البيان لمن لم يكتسب من قبل معرفة الحقيقة الخاصّة بهذه الموادّ؟ ماذا يجب أن يكون الرّأي في ذلك كلّه يا جورجياس؟ اكشف لي بحقّ زيوس،

وكما قلت منذ هنيهة عن كلّ ما في البيان من قوّة، اجعلني أفهم طبيعته.

وبتدخّل بولس تغيّرت الأدوار، وأصبح «سقراط» مجيباً بعد أن كان سائلاً. وفي جوابه يبرز بوضوح موقفه من البيان:

51. بولس: أجبني يا «سقراط» ما هو البيان في رأيك؟

52. سقراط: أنا لا أعتبره فنًّا مطلقاً يا بولس. أعتبره [...] نوعاً من التّجربة، من أجل إنتاج نوع خاصّ من اللّذّة والانشراح [...] الطّهي والبيان كلاهما شيء واحد [...] أخشى أن تكون الحقيقة لاذعة إلى حدّ ما، وأتردّد في الكلام بسبب جورجياس الذي قد يظنّ أنّي أريد أن أهزأ بمهنته، ولا أعرف من ناحيتي إن كان البيان، كما يمارسه جورجياس، هو حقًّا ذلك، فمحادثتنا لم تلق أيّ ضوء على رأيه فيه. ولكن ما أسمّيه أنا بالبيان هو جزء من كلّ ليس على الإطلاق شيئاً جميلاً

ولكنّ هذا الجواب يستفزّ جورجياس فيعود من جديد، مدافعاً عن فنّه، طالباً إلى «سقراط» الحرّية في التّعبير عن رأيه وعدم اعتبار آداب المقام:

53. جورجياس أيّ شيء يا «سقراط»؟ تكلّم بحرّية ولا تعبأ بي

54. سقراط: إنّ البيان كما يلوح لي بمزاولة عمليّة غريبة عن الفنّ، ولكنّه يتطلّب نفساً ذات خيال وجرأة وقدرة بالطّبع على الاتّصال بالنّاس، وأرى أنّ الاسم النّوعيّ لهذا النّوع من المزاولة العمليّة هو التّملّق. وأنا أميّز في التّملّق أقساماً فرعيّة كثيرة، أحدها الطّهي، ويعتبر البعض هذا الأخير فنًّا، ولكنّي لا أعدّه كذلك، وإنّما هو في نظري تجربة وممارسة وتدريب. وأنا أنسب إلى التّملّق كذلك البيان والتّزيّن والسّفسطة كأجزاء مميّزة، وبالجملة هناك إذن أربعة أقسام فرعيّة مع العدد نفسه من الموضوعات المتميّزة. [...]

ويضيف «سقراط» في المحاورة نفسها تفسيراً علميًّا لظاهرة الإقناع وكيفيّة حصوله في النّفس والأسباب المساعدة على تحقّقه، في جواب مطوّل، من جيّد ما كُتب عن الفروق القائمة بين الخطابة والجدل:

55. إن هناك شيئين مختلفين وفنّين مقابلين لهما، والفنّ الذي يتعلّق بالنّفس أسمّيه السّياسة، وأما الفنّ الذي يتعلّق بالجسم فلا أستطيع بالطّريقة نفسها أن أطلق عليه اسماً واحداً، ولكنّي أميّز في الثّقافة الجسميّة التي تؤلّف كلًّا واحداً، قسمين: الرّياضة البدنيّة والطّبّ. أمّا في السّياسة فإنّي أميّز التّشريع

وهو يقابل الرّياضة البدنيّة. والعدالة وهي تقابل الطّبّ. وفي كلّ من هاتين المجموعتين يتشابه في الواقع الفنّان لوحدة موضوعهما: الطّبّ والرّياضة البدنيّة للجسم، والعدالة والتّشريع للنّفس. ولكنّهما يختلفان من ناحية أخرى في بعض النّقط. ولمّا كانت هذه الفنون الأربعة مكوّنة على هذا النّحو وترمي جميعاً إلى تحقيق الخير الأعظم للجسم والنّفس على السّواء، فإنّ التّملّق أدرك ذلك بالظّنّ الغريزيّ لا بالمعرفة الاستدلاليّة، وبعد أن انقسم التّملّق نفسه إلى أربعة أجزاء وأدرج كلّ جزء منها تحت الفنّ الذي يناظره، زعم عندئذ أنّه الفنّ الذي يضع على وجهه قناعه، وهو لا يهتمّ إطلاقاً بالخير، ولكنّه بواسطة جاذبيّة اللّذّة ينصب فخًّا للحماقة التي يخدعها، ويفوز بالاعتبار. وهكذا فإنّ الطّهي يزيّف الطّبّ ويتظاهر بمعرفة الأغذية الأكثر ملاءمة، بحيث لو كان على أطفال أو على رجال تعوزهم رجاحة العقل كالأطفال أن يحكموا أيًّا من الطّبيب أو الطّاهي يعرف أحسن من الآخر صفة الأغذية الجيّدة والرّديئة. فإنّه لن يكون أمام الطّبيب إلاّ الموت جوعاً. إنّني أسمّي مثل هذا التّطبيق بالتّملّق. وأعتبره شيئاً قبيحاً يا بولس. لأنّني أوجه الحديث إليك، لأنّه يتّجه إلى اللّذّة دون أن يعنى بالأحسن. وأقول: إنّه ليس بفنّ، بل هو تجربة. لأنّه ليس لديه لما يقدم من أشياء. سبب قائم على طبيعة الأشياء، وبالتّالي لا يستطيع أن يربط بينها وبين عللها. ولكن بالنّسبة لي فأنا لا أسمّي التّطبيق بغير تعليل فنًّا. وإذا كان لديك اعتراضات على هذه النّقطة فأنا على استعداد للنّقاش. وأقرّر أنّ الطّهي يقابل إذن الطّبّ كصورة للتّملّق الذي يرتدي قناعه، وعلى النّحو نفسه يقابل التّزيّن التّربية الرّياضيّة البدنيّة. وهو شيء ضارّ وخادع وحقير، وغير جدير بالإنسان الحرّ. وهو يخدع بالمظاهر والألوان والصّقل السّطحيّ والمنسوجات، وهكذا يؤدّي بنا البحث عن الجمال المستعار إلى إهمال الجمال الطّبيعيّ، الذي تكسبه الرّياضة البدنيّة. ولكنّي أختصر سأحدّثك بلغة الهندسة، وقد تفهمني الآن: إنّ التّزيّن بالنّسبة للرّياضة البدنيّة كالطّهي بالنّسبة للطّبّ. أو بالأحرى أيضاً أنّ السّفسطة بالنّسبة للتّشريع كالتّزيين بالنّسبة للرّياضة البدنيّة، والبيان بالنّسبة للعدالة كالطّهي بالنّسبة للطّبّ. وأكرّر أنّه إذا اختلفت هذه الأشياء مع ذلك فإنّها تختلف من حيث طبيعتها، ولكنّها تتقارب من ناحية أخرى. فإنّ الخطباء والسّوفسطائيّين يختلط حابلهم بنابلهم. وفي المجال نفسه. وحول الموضوعات نفسها. بحيث لا يعرفون هم أنفسهم ما هي وظيفتهم على وجه الحقيقة. وكذلك

النّاس الآخرون فإنّهم لا يعرفونها أيضاً. والواقع أنّه إذا تركت النّفس البدن يحيا مستقلاً بدلاً من أن تحكمه، وإذا لم تتدخّل لتفحص وتميّز بين الطّهي والطّبّ، وإذا ما لزم الجسد أن يقوم وحده بعمليّات التّمييز هذه، دون وسيلة للتّقدير غير ما تعود به عليه هذه الأشياء من لذّة، فلن تنقص يا عزيزي تطبيقات مبدأ أناكساجوراس (وهذه المذاهب مألوفة لديك) القائل: إنّ كلّ الأشياء يختلط فيها الحابل بالنّابل، حيث ستختلط شؤون الطّبّ والصّحّة بشؤون الطّهي.

هذا إذن موقف «سقراط» من الخطابة، والموقف نفسه تقريباً، يتردّد في محاورة فيدروس. وفيها يبرّر الرّفض بحجّة أنّ الخطابة (تجعل الأشياء عينها تبدو صالحة للمدينة في وقت ما، ورديئة في وقت آخر) و يجيبه فيدروس: إنّ لها [الخطابة] قوّة وسلطة عظيمة في اللقاءات العامّة، فيعقّب «سقراط»: [...] يبدو لي أنّ هناك ثقوباً كبيرة وعديدة في نسيجهم.

وأيًّا تكن وجاهة الأسباب التي ذكرها «سقراط» والنّزعة العلميّة التي اتسّم بها تحليله للظّاهرة وتفسيره لنشأتها وانتشارها، فإنّ هناك أسباباً أخرى وقع السّكوت عنها. منها ما هو عامّ متعلّق بقدرة الخطابة على المغالطة وعدم بناء مجتمع سليم يحتكم إلى دقيق العلم ونبيل القيم "جاهل يظهر أكثر من العلماء" ومنها ما هو خاصّ مرجعه إلى تربية «أفلاطون» —ناقل المحاورات ومنشئها— ومشاركته في الحياة السّياسيّة في بلده، فهو يرفض أن تحلّ الرّذيلة محلّ الفضيلة، وأن ينتصر الأشرار على الأخيار، أو أن ينتصر الظّلم على العدل، والباطل على الحقّ. وللرّفض سبب ذاتيّ جدًّا مرجعه إلى تأسيس الأكاديميّة وتفويق الفلسفة على سائر العلوم والفنون، وسعيه إلى تدريسها ونشرها، وفي المقابل كان السّفسطائيّون بمهارتهم قادرين على إغواء الشّباب واستدراجهم إلى ضرب من النّشاط مناقض تماماً لما كان يسعى إليه. لم يصرّح «أفلاطون» بهذا الدّافع، سكت عنه وتوسّل الجدل وآليّاته لإبطال الخطابة والحدّ من سلطة البيان[1].

1 ينظر: E. CHAMBRY, Notice sur le Gorgias, p. 160, in : *Platon, traductions, notices et notes*, éd. Flammarion, Paris 1967.

تثير هذه المحاورة قارئها من جهات ثلاثٍ، مفضية بدورها إلى مسائل ثلاثٍ: تتعلّق **أولى المسائل** بمدى مطابقة صورة الخطيب والسّفسطائيّ في نصّ المحاورة الأفلاطونيّة للصّورة المرجعيّة التّاريخيّة، وآية ذلك أنّ صورة السّوفسطائيّ التي وصلتنا قد رسمها الخصوم ولم تُعدّلها كتب التّاريخ ولا شهادات المؤرّخين. وفي وصول إرث السّوفسطائيّين مكتوباً بأقلام خصومهم ما يبعث على إعادة قراءته بل إعادة كتابته لأنّ الوصف ملتبس بذات صاحبه، والصّورة ترد منعكسة على عين رائيها، والخبر يُقدّم من جهة راويه. وعلى هذا الأساس، كان «سقراط» — النّاطق بلسان «أفلاطون»— يرسم صورتهم مقوّضاً إيّاها في الآن نفسه، وكان يدعوهم ليقصيهم، ويحاورهم ليدحض أطروحتهم ويتفوّق عليهم. لقد تكلّم السّفسطائيّون فضاع كلامهم، وتكلّم «أفلاطون» فحفظته النّصوص ونجا من التّلف والضّياع، فهل يُعزى انتصار العقل على الخطابة والسّفسطة إلى إيثار الخطباء والسّفسطائيّين المنطوق على المكتوب وبينهما عديد الفروق؟

أمّا **ثانية المسائل** فكامنة في صورة الجدل جارياً في أجناس خطابيّة تستدعيه وتستلهمه، ذلك أنّ للخطابة والسّفسطة نصيباً من الجدل تستقدمه وتوظّفه على نحو من الأنحاء. بل إنّ الممارسة السّفسطائيّة هي التي أنتجت الجدل بوصفه فنّ النّقاش في مقامٍ مليء بالتّناقضات والمغالطات، يقصد به صاحبه أوّلاً إلى حسن تدبير الكلام سبيلاً إلى الغلبة والظّفر. غير أنّ «أفلاطون» سخر منهم وتهكّم عليهم ووجّه إليهم نقداً قاسياً، واستنكر أساليبهم وطرائق تفكيرهم وشكّك في حسن نواياهم ناسباً إليهم المغالطة والتّضليل وغواية الشّباب وإغراءهم، ساعياً بذلك إلى تصحيح مسار الجدل وقد رآه انزاح عن الوظائف التي أوكلت إليه في الأصل. هاهنا تتنزّل **المسألة الثّالثة**، وهي الغايات التي قصد إليها «أفلاطون» وهو يُخرج صورة خصمه على هذا النّحو من التّشكيل. لقد كانت محاوراته محاولات لإنقاذ اللّوغوس من سلطة الإيتوس والباتوس وحماية التّفكير من ضروب المغالطات والتّلبيسات، وانتصاراً للعقل على الوهم، والعدل على الظّلم، والفعل المؤسّس لصرح الحكمة واليقين على الانفعال المفضي إلى شحن المشاعر وتغييب الحسّ

النّقديّ"[1].

هذه تعريفات الجدل وأنواعه مبثوثة في محاورات «أفلاطون»، منتشرة في تضاعيفها. ويظلّ رصد الخصائص الفنّيّة للجدل وطرائق اشتغاله في المحاورة عملا دقيقاً يستوجب نظراً عميقاً في نماذج من تلك المحاورات لاستخلاص طرائق النّقاش والإبطال ومعرفة قوّتها الإقناعيّة.

وعلى هذا الأساس، اخترنا النّظر في نماذج دقيقة من تلك المحاورات لاستخلاص سماتها الفنّيّة ورصد طرائق الإقناع والإبطال فيها ووصلها بالمشروع الأفلاطونيّ في معالجة الأقوال الإقناعيّة من جهة تشكّلاتها الأجناسيّة وخصائصها الفنّيّة وقوّتها التّأثيريّة.

3. محاورة الجمهوريّة

في الكتاب الأوّل من الجمهوريّة، محاورة كان «سقراط» قطب الرّحى فيها. وتناوب على محاورته كلوكون واديامنتوس وبوليمارخوس وسيفالوس وثراسيماخوس وكلاتيوفون، وكان في المجلس –وهو بيت سيفالوس في البيريوس– آخرون صامتون تابعوا سير المحاورة بشوق كبير، مثلما تعلن بعض الإشارات السّرديّة الواردة في الحوار. ويبدو أنّ هندسة الفضاء قد ساعدت على التّواصل وفتحت للمحاورة أبواباً، يقول «سقراط»

"جلسنا على كراس موجودة في الغرفة مرتّبة بشكل نصف دائرة كانت بجانبه"

فالشّكل نصف الدّائريّ يحقّق بين الجالسين نوعاً من الألفة والأنس ويحمّلهم في الآن نفسه مسؤوليّة الكلام فيجعلهم آذاناً صاغية وعقولاً واعية مدعوّة إلى المشاركة دعماً ودحضاً، وإثباتاً ونفياً، وإقراراً وإنكاراً. وهي أنشطة لا نتبيّنها بوضوح عندما

---

1 للتوسّع في هذه الفكرة، يمكن العودة إلى: رشيد الرّاضي، **السّفسطات في المنطقيّات المعاصرة: التّوجه التّداوليّ الجدليّ نموذجا، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته: دراسة نظريّة وتطبيقيّة في البلاغة الجديدة**، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2010، ج 2، ص ص 197–253. ينظر كذلك: أحمد يوسف، **البلاغة السّوفسطائيّة وفاتحة الحجاج، تهافت المعنى وهباء الحقيقة**، ضمن **المرجع نفسه**، ج 2، ص ص 1–24.

يواجه أحد القائلين المجموعة وينتصب أمامهم مثل الإمام في المسجد أو الخطيب على المنبر، فهذا الشّكل يفتح باب المواعظ والخطب، بينما يفتح الاجتماع المذكور باب الجدل والنّقاش. وعلى هذا الأساس يمكن القول إنّ لطريقة الاجتماع دورا مهمًّا في تحديد جنس القول ونمط العلاقة بين الحاضرين.

في هذه المحاورة مراحل يمكن تحديدها باعتماد الأطراف المتناوبة على الحوار مع «سقراط»، وموضوع القول المستدعى، وطريقة معالجته في الآن نفسه كما يوضّحه التّحليل التّالي:

تنطلق المحاورة بالسّرد المدرج في الحوار (سرد محوّر) لينكشف للمتلقّي جملة من المعطيات الحضاريّة والثّقافيّة تقوم مقام الإطار العامّ الممهّد لسير المحاورة المؤثّر في مضامينها. فيتبيّن المتلقّي أنّ «سقراط»، في ذهابه إلى البيريوس مع كلوكون بن أريسطون كان مدفوعاً برغبتين متكاملتين. هما إقامة الصّلوات إلى الآلهة، والرّغبة في معرفة أجواء الاحتفال بالعيد. وقد كان المشهد جديداً لديه. وممّا يقف عليه المتلقي، أنّ الاجتماع المنعقد في بيت سيفالوس أبو بوليمارخوس. لم يكن مهيّأ له وإنّما كان بدافع الرّغبة من جهة بوليمارخوس. الذي رأى «سقراط» وأصحابه فقد أرسل إليهم خادمه يستمهلهم. ويجري بينهم حديث عفويّ ومألوف. هو حديث الاستدعاء والاستضافة يجري بين أصدقاء يلتقون بعد غياب. يرغب أحدهم في الحوار ويرغب الثّاني عنه: يقول «سقراط»

"أليس هناك مجال لإقناعك فتدعنا نذهب؟"

ويجيب بوليمارخوس إجابة موحية بأهمّ مبدأ من مبادئ التّواصل والإقناع هو مبدأ الفهم الإصغاء

"ولكن أتستطيع إقناعنا إذا رفضنا الاستماع لك؟"

ويتدخّل كلوكون لتخليص المحاورة من رفض بادٍ في أجوبة «سقراط»، متيحاً مجال اللّقاء. يقول بوليمارخوس على وجه الإغراء قصد الاستبقاء:

"نعم ليس هذا فقط بل ستتواصل الاحتفالات بالعيد طيلة اللّيل. وذلك ما يجب أن ترى بالتّأكيد. دعنا نذهب بعد العشاء بقليل ونرى المهرجان. سيكون هناك مجموعة من الرّجال الشّبّان. وستتحادث في المواضيع النّافعة. ابق معنا ولا تعاند".

ويتدخّل كلوكون قائلاً:

"سنبقى نزولاً عند رغبتك".

وهكذا يذهب «سقراط» إلى بيت بوليمارخوس ليجد هناك أخاه ليسياس ويوثيديماس، ومعهما ثراسيماخوس الكلدوني، وتشامنتايدس البايوني، وكلايتوفون بن أريستونيموس، وسيفالوس أبو بوليمارخوس. ويتّخذ «سقراط» وصف سيافلوس طريقاً إلى محاورته. ففي علامات الشّيخوخة المرتسمة على وجه الشّيخ ومحيّاه ما يشجّع «أرسطو» على الحديث إليه، لا سيّما أنّ الرّجل قد حيّاه بشوق وكلّمه كلام الغريب يحتاج إلى أنيس يحادثه ويبثّه ما يعتمل في ذهنه ووجدانه.

"حيّاني بشوق عندما رآني قائلاً: لماذا لا تأتي لتراني، يا «سقراط». كما يجب غالباً؟ فلو كنتُ قادراً على الذّهاب لرؤيتك لما سألتك ذلك. إنّ تقدّم السّنّ يعيقني عن الذّهاب إلى المدينة، لهذا يجب أن تأتي غالباً إلى البيريوس".

ويضيف ملتمسا ومؤنّسا

"لا ترفض التماسي، اجعل بيتنا ملاذك، واحتفظ بشراكتك مع هؤلاء الرّجال الشّبّان، فنحن أصدقاء قدامى، وستكون معنا كما لو كنت في بيتك بالتّأكيد".

ويجد «سقراط» في الحديث إلى المسنّين متعة المسافر يستكشف طريق الحياة وما فيه من وعورة الجبال وخطورة الوهاد ويستطلع صورة الإنسان لمّا توشك شمس حياته على الأفول. وهو موضوع يدركه المعمّرون ولا يعرف عنه اليافعون الشّيء الكثير.

وطرافة هذه المحاورة كامنة في انعقادها بين طرفين متباعدين سنًّا، شابّ وشيخ، متفاوتين -في الأصل- خبرة ومعرفة. لذلك تكاد تنحو هذه المحاورة نحو الوصيّة لا من جهة طابعها التّعليميّ وتواتر أساليب الأمر والنّهي المفيدين للنّصح والإرشاد، بل من جهة قوتّها التّعبيريّة الكاشفة عمّا استقرّ في أعماق النّفس والذّهن من مشاعر واقتناعات، يقول سيفالوس:

"سأخبرك يا «سقراط»، ما هو شعوري. الرّجال في سنّي يألف بعضهم بعضاً. نحن الطّيور ذوات الرّيش المتشابه، كما يقول المثل القديم. وتدور أحاديثنا

العامّة مع معارفي الشّخصيين عند لقائنا. لا أقدر أن آكل أو أشرب. باختصار. لقد ولّت ملذّات الحبّ والشّباب. كان الوقت جيّداً مرّة، وذهب كلّه الآن، لم تعد الحياة حياة. (...)".

واعترافات الشّيخ طويلة، تركّزت على موقف المجتمع من الشّيوخ، ولومهم إيّاهم على لامبالاتهم، وطبيعة هذا الشّعور، والإحساس بالهدوء، وما يفضي إليه ضعف الرّغبات الجسديّة واسترخاء قيدها من تأثير، وينتهي إلى أنّ أخلاق الرّجال وطباعهم هي السّبب الرّئيس في منحهم السّعادة آخر العمر.

يصغي «سقراط» إلى كلام الشّيخ بإعجاب واجتذاب، ويسأله عمّا إذا كان الغنى يجلب للمرء بعض المواساة، وعن النّعمة الأكبر التي يجنيها المرء من الغنى، وفي سؤاله انتقاد صريح لإصرار بعض الرّجال على قياس كلّ الأشياء بمعيار الثّراء وتعابير الغنى. ويجيب الشّيخ بأنّ الشّيخوخة ليست

"بالعبء الخفيف على الرّجل الصّالح الفقير، ولا يستطيع الرّجل السّيء الغنيّ امتلاك السّلام مع نفسه أبداً".

ويشرح سيفالوس موضّحاً:

"دعني أخبرك يا «سقراط»، عندما يبدأ الرّجل بالتّفكير أنّ ساعته قد قربت، يدخل الخوف والاهتمام إلى عقله. وهذان لم يكن يملكهما قبل مطلقاً. فقصص العالم الآخر وما يتطلّب ذلك من عقاب لمآثر صُنعت هنا والتي كانت مرّة مسألة مضحكة بالنّسبة إلى شخص ما، هي الآن مصدر قلق جدّيّ له مع التّفكير بكونها حقيقة: إمّا من ضعف في العمر، أو لأنّه يحثّ الخطى باتّجاه العالم الآخر، ولديه رؤيا أوضح عن هذه الأشياء، وتحتشد الرّيبة والإنذار بالخطر عليه بكثافة، ويبدأ بالتّفكير مليًّا والتّأمّل بالأخطاء التي قد يكون ارتكبها بحقّ الآخرين. وعندما يجد مجموعة خطاياه كبيرة سيحلم كالطّفل بالهلع مرّات عديدة، ويمتلئ بالمخاوف المظلمة".

ولا ينجو من هذه المخاوف إلاّ امرؤ مؤمّل نقيّ السّريرة طاهر الضّمير، قد قضّى حياته صالحاً ومستقيماً، لم يتورّط في غشّ الآخرين وخداعهم. يمكن له عندئذ أن يغادر الدّنيا وليست عليه ديون مستحقّة للآلهة أو ديون بذمّته للنّاس. ذلك هو مفهوم العدل في نظره. وتلك هي منزلة الظّالمين.

ههنا يأخذ الحوار وجهة السّؤال الفلسفيّ الباحث في المصطلحات

والمفاهيم، النّاظر في حظّ الأجوبة من القوّة الإقناعيّة. ههنا أيضاً، يغادر سيفالوس المجلس معتذراً، ويذهب لتقديم الأضاحي، ويحلّ ابنه بوليمارخوس (ويسمّيه «سقراط» (الوريث الشّرعيّ للحوار).

اللّقاء الثّاني: بين «سقراط» و بوليمارخوس:

ينطلق المشهد الثّاني من المحاورة بين «سقراط» وبوليمارخوس من حيث إنّتهى المشهد الأوّل (بين «سقراط» وسيفالوس) يسأل «سقراط» بوليمارخوس — وهو الوريث الطّبيعيّ لسيفالوس– عن موقفه من تعريف أبيه للعدل. وعندما يُبدي اقتناعاً لعلّ مرجعه إلى إعجاب الأبناء بالآباء وتسليمهم في أغلب الأحيان بما يذهبون إليه، يسأله «سقراط» سؤالاً محرجاً باعثاً على التّفكير: إذا سلّمنا بأنّ العدل هو إرجاع الدّيون فهل يمكن لهذا الفعل أن يُنجز بالعدل مرّة وبالظّلم مرّات؟

وليس السّؤال من قبيل الترف الفكريّ وإنّما هو من صميم عمليّة التّفكير: يضرب «سقراط» على ذلك مثلاً:

"لنفترض صديقاً أودعني سلاحه ثمّ طلب منّي عندما لم يكن بكامل قواه العقليّة أن أعيده، أيجب أن أرجعه إليه؟ لا أحد يقدر أن يقول بأنّه يجب، أو أنّني سأكون على حقّ، إذا فعلت ذلك أكثر من قولهم بأنّني يجب أن أتكلّم الحقيقة دائماً".

والغاية من هذا الافتراض الانتهاء إلى أنّ تعريف العدل على هذا النّحو ليس تعريفاً صحيحاً. وقد سار بينهما على نحو مخصوص، نهض فيه «سقراط» بالسّؤال ومحاوره بالجواب. وهي الطّريقة التي كثيراً ما يتخيّرها «سقراط» في المحاورة لما تنهض به من وظائف، ولأنّ «سقراط» لا يطرح أسئلة عديدة بل يصوغ سؤالاً واحداً يجزّئه علي مراحل، يجعله في شكل مقدّمات متتالية، يدعمها بأمثلة قويّة ملزمة تبدّد الشّكّ، ثمّ يستخلص منها نتيجة أو نتائج لا يجد الخصم الموافق على المقدّمات بدًّا من أن تُسلّمَ النّتيجةُ التي كثيراً ما تخالف الرّأي الذي انطلق منه.

إنّ النّظر في مسار المحاورة بين «سقراط» وبوليمارخوس كفيل بتوضيح وجوه إلقاء السّؤال وكيفيّات الجواب وكشف طرائق الإقناع. ولمّا كان محاور «سقراط» أكثر ما يظهر مسلّماً، فقد ارتأينا وضع أقواله بين معقوفين يتضمّنان طريقة

الجواب:

1. الوديعة دين يجب ردّه [تسليم]
2. لا ترجع الوديعة إذا كان الشّخص الذي يطلبها ليس في كامل قواه العقليّة [تسليم]
3. **إذا كان دفع الدّين هو العدل فإنّ هذه الحالة لا تضمن العدل** [تسليم]

يصوغ «سقراط» أسئلته صياغة قياسيّة إضماريّة، قائمة على إيراد مقدّمتين أو أكثر، تترتّب عليهما نتيجة لازمة:

- مقدّمة أولى: قائمة على تعريف العدل بوصفه وديعة وجب ردّها أو ديناً وجب دفعه.
- مقدّمة ثانية: تُفيد استثناء يخلّ بقاعدة تعميم الحكم. ذلك أنّ الودائع لا ترجع إلى أصحابها متى استُشعر خطرٌ ما آتٍ من جهة ما يمكن أن يفضي إليه إرجاع الوديعة من أذى يَحدث بلاء يَحلّ.
- النّتيجة: إذا ما اعتبرنا هذه الحالة بطل تعريف العدل على ذلك النّحو. فكانت الحاجة إلى إعادة التّعريف. ومن صلب هذه القضيّة تتولّد قضيّة ثانية مفضية إلى تعريف جديد:

4. إذا كان إرجاع الوديعة مؤدّياً إلى إيذاء المسلّم فهل نعيد إلى الأعداء كلّ ما استلمناه؟ [يجيب بوليمارخوس: سنعيد كلّ شيء استدناه بالتّأكيد. العدوّ مدين لعدوّه، يستحقّ الشّرّ]
5. **العدل** إعطاء **كلّ إنسان ما يناسبه** [تسليم]
6. الطّبّ ماذا يعطي ولمن؟ [يجيب بوليمارخوس: يعطي العقاقير للجسم البشريّ]
7. والطّهي؟ [يجيب بوليمارخوس: التّوابل للأكل]
8. وما الذي يعطيه العدل؟ ولمن؟ [يجيب بوليمارخوس: **العدل هو صنع الخير للأصدقاء والشّرّ للأعداء**]
9. **إذن صنع الخير للأصدقاء والشرّ للأعداء** [تسليم]

في هذا المقطع من المحاورة تعريفان للعدل أحدهما عامّ (**العدل إعطاء كلّ إنسان ما يناسبه**) وثانيهما أدقّ من الأوّل (**العدل هو صنع الخير للأصدقاء والشّرّ للأعداء**) وآليّة الانتقال من العامّ إلى الخاصّ تمّت بواسطة القياس التّمثيليّ الذي

نهض بوظيفتين متكاملتين: أولاهما تعليميّة متمثّلة في تقريب المعنى البعيد وتجسيد المعنى المجرّد، وثانيتهما استدراجيّة غرضها دفع مسار التّفكير إلى نهاية يُدرك من خلالها الطّرف المحاور أنّ تفكيره لم يكن سليما. وهو ما يمكن تبيّنه في السّؤال التّالي، وهو سؤال أفضت إليه النّتيجة السّابقة:

10. ومن القادر على صنع الخير لأصدقائه والأذى لأعدائه فيما يتعلّق بالمرض وبالصّحّة؟ [يجيب بوليمارخوس: الطّبيب]
11. وفي رحلة بحرّية وسط أخطار البحر؟ [يجيب بوليمارخوس: الرّبّان]
12. وما نوع الأعمال أو بالنّظر لأيّة نتيجة يكون الرّجل العادل أكثر قدرة على صنع الأذى لعدوّه أو منح المنفعة لأصدقائه؟ [يجيب بوليمارخوس: في الذّهاب إلى الحرب وفي صنع التّحالفات]
13. وعندما يكون الرّجل معافى فلا حاجة للطّبيب؟ [تسليم]
14. لا يصلح استعمال العدل إذن وقت السّلام؟ [تسليم]

ينهض القياس التّمثيليّ، في هذا المقطع بالوظيفتين السّابقتين. غير أنّ الوظيفة الاستدراجيّة فيه أبين وأوضح، ومرجع ذلك إلى الخطّة التي اعتمدها «سقراط». المتمثّلة في اقتياد محاوره تدريجيًّا إلى تبيّن ما في تفكيره من وجوه الخطأ والتّقصير. فالقول إنّ العدل في محاربة الأعداء ينطوي على معنى ضمنيّ يلزم به «سقراط» محاوره فلا يجد مناصاً من الاعتراف والتّسليم. وعندئذ يتغيّر مجرى التّفكير.

15. هل تعتقد أنّ العدل يمكن استعماله وقت السّلم كما الحرب؟ [تسليم]
16. كالزّراعة لتحصيل الذّرة؟ [تسليم]
17. أو كصناعة الأحذية لاكتساب الأحذية؟ [تسليم]
18. وما الخدمة المشابهة التي تقول بأنّ العدل يقدر على استخلاصها وتقدر على مساعدتنا لنكتسب وقت السّلم؟ [يجيب بوليمارخوس: صنع الاتّفاقات]
19. الاتّفاقات هي المشاركة؟ [تسليم]
20. وهل الرّجل العادل أم اللّاعب الحاذق أكثر نفعا أو أفضل شريكاً في لعبة الداما؟ [يجيب بوليمارخوس: اللّاعب الحاذق]
21. وفي صفّ أحجار الآجر والأحجار، الرّجل العادل أم البناء؟ [يجيب

بوليمارخوس: البنّاء]

22. إذن في أيّ نوع من أنواع المشاركة يكون الرّجل العادل أفضل شريكاً من البناء ولاعب القيتارة؟ [يجيب بوليمارخوس: أفترض في شراكة المال]
23. عندما يعقد الشّركاء العزم لشراء أو بيع حصان(هكذا)، فالخبير بالأحصنة هو الأفضل؟ أليس كذلك؟ [تسليم]
24. وعند شراء باخرة، نجّار السّفن أم القبطان؟ [يجيب بوليمارخوس: نجّار السّفن]
25. وماذا يكون الاستعمال المشترك للفضة والذهب، وفي أيّهما يكون العادل مفضلا على الشّركاء الآخرين؟ [يجيب بوليمارخوس: عندما تريد إبقاء الوديعة آمنة]
26. يعني عندما لا تستعمل الدّراهم بل تخبئها؟ [تسليم]
27. **كأنك تقول العدل يكون نافعاً عندما يكون المال مراقبا وعديم الجدوى؟** [تسليم]
28. وعندما تريد الحفاظ على منجل التشذيب آمنا، حينها يكون العدل نافعاً للرجال إفراديا أو في اتحادهم. لكن عندما تريد استعماله فالفنّ لمن يشذّب الكرمة؟ [تسليم]
29. وعندما تريد الاحتفاظ بالترس أو القيتارة ولا تستعملهما ستقول إن العدل يكون نافعاً. ولكن عندما تريد استعمالهما ففنّ الجندي أو الموسيقي؟ [تسليم]
30. **وهكذا كلّ الأشياء الأخرى، العدل يكون نافعاً عندما تكون عديمة الجدوى، وعديمة الجدوى عندما تكون نافعة** [يجيب بوليمارخوس: إن الاستنتاج لكذلك]
31. لا يساوي العدل إذن شيئاً إذا تعامل مع الأشياء عديمة الجدوى [تسليم]

تسير المحاورة إلى هدف هو إبطال جواب المحاور الذي بدَا ذا عمق ظاهر ودقّة بادية (العدل إبقاء الوديعة آمنة). وقد تمّ تقويض هذا الرّأي بواسطة القياس التّمثيليّ الذي لا يستمدّ قوّته من العلاقة القائمة بين (أ) و(ب) لإنتاج (ج) بل من العلاقة القائمة بين (أ) في علاقتها بـ (ب) التي توازيها (ج) في علاقتها بـ(د): [أ — ب = ج– د] وهذا الشّكل قادر على تنفيق ما هو مختلف فيه غير مسلّم به في البدء. لذلك بدت النّتيجة غريبة فكأنّنا نقول (العدل يكون نافعاً عندما يكون

عديم النّفع أو الجدوى). يخلص «سقراط» إلى هذه النّتيجة التي فاجأت صاحبها غير أنّه تسلّمها خاضعاً لمنطق التّفكير الذي سارت عليه المحاورة. ههنا تتجلّى قدرة القياس الإقناعيّة وقوّته الإلزاميّة. لذلك ينقض «سقراط» هذه النّتيجة التي ساعد محاوره على الوصول إليها. فالجدل من هذه الجهة دفع الخصم إلى اكتشاف تناقضه لغياب الدّقّة و لتسرّعه في تحديد المفاهيم وعدم أخذه سائر المعطيات بعين الاعتبار. ولكنّ الإبطال لا يعطّل مسار التّفكير وإنّما يقدحه من جديد بحثاً عن العلل ورصدا للعناصر الغائبة، تلك التي لم ينتبه إليها الذّهن في عمليّة البحث وصوغ المفاهيم.

32. إن القادر عل تسديد ضربة ممتازة في صراع الملاكمة وفي أيّ نوع آخر من الحرب، أليس بقادر على ردّ تلك الضّربة أيضاً؟ [تسليم]
33. البارع في إعطاء الحماية ضدّ المرض يكون القادر الأفضل على زرعها بدون أن يُراقب؟ [تسليم]
34. ويكون حارس المعسكر الجيّد هو القادر على اكتشاف مخططات العدوّ وإحباط أعماله؟ [تسليم]
35. الذي يكون حارساً جيّداً إذن لأي شيء يكون لصًّا جيّداً؟ [تسليم: أفترضه مستنتجاً]
36. وإذا كان الرّجل العادل كفؤاً في حفظ الدّراهم فهو كفؤ في سرقتها؟ [تسليم: هذا ما تضمّنته المحاورة]
37. **أصبح الرّجل العادل بعد كلّ هذا نوعاً من السّارق، والعدل هو السّرقة** [اعتراض بوليمارخوس: لا ليس ذلك بالتّأكيد. العدل نافع للأصدقاء مضرّ للأعداء]

ينهض القياس التّمثيليّ في هذا المقطع بدور المنفّق لما كان من الآراء خلافيًّا والباعث على قبول ما كان من النّتائج غريباً. فالقول إنّ العدل هو السّرقة وإنّ العادل هو السّارق هو تعريف خاطئ لا يحتاج في الأصل إلى عمليّة استدلال لبيان تهافته، غير أنّ «سقراط» يسلك هذا المسلك مجارياً منطلقات محاوره، مسلّماً على سبيل الافتراض بمقدّماته، حتّى يبيّن له ما تفضي إليه المنطلقات الخاطئة من وخيم النّتائج. لذلك يظهر محاور «سقراط» معترضاً هذه المرّة اعتراضين أحدهما ضمنيّ (هذا ما تضمّنته المحاورة) وثانيهما صريح (لا ليس ذلك بالتّأكيد). وفي هذا

الانتقال من القبول والتّسليم إلى الرّفض والاعتراض ما يؤكّد قوّة الطّريقة التي سلكها «سقراط» وقدرتها على تغيير المواقف والآراء وذلك بنقل المحاور من مستوى أوّل إلى مستوى ثان في التّفكير.

38. هل تعني بالأصدقاء والأعداء أولئك الذين هم حقًّا كذلك أو يبدون كذلك؟ [تسليم: بالتّأكيد يحبّ الرّجل من يعتقد أنّهم أخيار ويكره من يعتقد أنّهم أشرار]
39. لكن النّاس يخطئون بشأن الخير والشرّ فالعديد ممّن ليسوا أخياراً يتراءون كذلك والعكس بالعكس؟ [تسليم]
40. سيعادون الأخيار إذن ويصادقون الأشرار؟ [تسليم]
41. ويكونون محقّين في عمل الخير للأشرار والشّرّ للأخيار؟ [تسليم]
42. ولكن الأخيار هم العادلون ولم يفعلوا الظّلم؟ [تسليم]
43. **العدل إذن طبقاً لحوارك إيذاء أولئك الذين لا يفعلون الخطأ؟** [اعتراض بوليمارخوس: لا يا «سقراط». المبدأ لاأخلاقيّ]

ممّا يميّز المحاورة الأفلاطونيّة تناسل الأسئلة وتحوّل الجواب إلى سؤال جديد. ومن هذه الجهة يكون الجدل رديفاً للفلسفة بوصفها إلقاء السّؤال المخصب للذّهن النّاقض للسّائد من الاعتقادات والآراء. فقد تقدّم في المحاورة تعريف العدل بأنّه فعل الخير للأصدقاء وإلحاق الأذى بالأعداء. يستعيد «سقراط» هذا التّعريف تذكيراً وإلزاماً. ويتحقّق الغرض بتسليم محاوره. وهي مرحلة مؤسّسة لسؤال لاحق متمثّل في تعريف (الصّديق) و(العدوّ). والأمر مهمّ متى نُظر فيه من جهة المعايير المعتمدة في تصنيف البشر إلى أصدقاء وأعداء، لا سيّما أنّ المعرفة الحسيّة خادعة وعامّة البشر يستندون في تأسيس أحكامهم إلى ما تحصّله الحواسّ. لذلك كثيراً ما يحصل خطأ التّقدير لتعدّد الأقنعة وعدم مطابقة الباطن للظّاهر. وتترتّب على ذلك الإساءة إلى من هو في حقيقة الأمر صديق، ومكافأة من هو في الأصل عدوّ لدود. ينبّه «سقراط» محاوره إلى هذا المعطى (لكن انظر العاقبة...) ويكشف عن النّتيجة التي ينتهي إليها هذا الضّرب من التّفكير (إذا طبّقنا هذه القاعدة نكون قد فعلنا العكس مطلقاً). وعند اكتشاف الخطأ تكون إعادة التّعريف: يتفطّن المحاور إلى الخطأ فيسعى إلى تصحيحه. كان بإمكان «سقراط» أن يعفيه من هذا الإرهاق الفكريّ غير أنّه نهض في أغلب المحاورة بدور السّائل فكان مسآلًا لا يني عن إعادة النّظر في ما استقرّ من مفاهيم، دافعاً محاوره إلى إعادة التّعريف، مشجّعاً إيّاه

على بذل الجهد قصد تدارك النّقص وتلافي الخطأ. ومن هذه الجهة يُكسب الجدل مهارة التّفكير والارتياض على بناء المفاهيم ومقارعة الرّأي بالرّأي وتحليل الأفكار والذّهاب بها إلى أقصى ما يمكن أن تذهب إليه.

44. أفترض أنّ العدل هو فعل الخير للعادل والأذى للظّالم؟ [تسليم]
45. لكن انظر العاقبة: رجال عديدون أخطأوا في الحكم على رفاقهم ولهم في المقابل أعداء أخيار ويجب نفعهم. إذا طبّقنا هذه القاعدة نكون قد فعلنا العكس مطلقاً. [مراجعة مسار التّفكير: أعتقد أنّه من الأفضل إصلاح الخطأ بتعريف (العدوّ) و(الصّديق)]
46. ما هو التّعريف؟ [التّذكير بالتّعريف السّابق: لقد سلّمنا بأنّ العدوّ هو من يتراءى أو من يعتقد بأنّه خيّر]
47. وكيف تقدر على تصحيح الخطأ؟ [تصحيح الخطأ: الصّديق هو الذي يكون كما يتراءى بأنّه خيّر، وكذلك العدوّ]
48. تعني بأنّ الأخيار أصدقاؤنا والأشرار أعداؤنا؟ [تسليم]
49. إذن يكون عمل الخير عدلاً لأصدقائنا عندما يكونون أخياراً، والأذى لأعدائنا عندما يكونون أشراراً؟ [تسليم]

ينتهي هذا المقطع من المحاورة إلى نتيجة تبدو طبيعيّة ومقبولة يصوغها «سقراط» بالسّؤال ويتسلّمها من محاوره بالموافقة والقبول. مدار هذه النّتيجة — التي ستصبح مقدّمة لمسار استنتاجيّ جديد— على فعل الخير للأخيار وفعل الشّرّ للأشرار، أيْ العدل في الثّواب والعقاب. غير أنّ المنطلقات الكبرى الموجّهة للفكر الأفلاطونيّ تؤثّر في مسار المحاورة فتدفع الطّرف المحاور إلى التّفكير في قيمة العدل مقارنة بالظّلم، لأنّ الظّلم أيّا يكن مأتاه ومقامه، هو في نظره، فعل رذيل. ههنا ينهض الجدل بوظيفة جديدة تتجلّى في لاحق مقاطع المحاورة:

50. لكن أيجب على العادل إيذاء أيّ شخص بأيّ حال؟ [إجابة محدّدة: يجب أن يؤذي هؤلاء الخبثاء الأعداء بدون شكّ]
51. أتتحسّن الأحصنة المؤذاة أم تفسد؟ [يجيب بوليمارخوس: تفسد]
52. تفسد، يقال ذلك في النّوعيّة الجيّدة للأحصنة وليس للكلاب؟ [تسليم]
53. أو لا يفسد الرّجال المؤذون في ذلك الذي يكون الفضيلة؟ [تسليم]
54. والفضيلة الأساسية تكون العدالة؟ [تسليم]

55. إذن يا صديقي يصبح الرّجال المؤذَون أكثر ظلماً بالضّرورة [قبول النّتيجة]
56. ولكن هل يقدر الموسيقي بفنّه أن يجعل الرّجال غير موسيقيّين؟ [الإجابة بالنّفي]
57. هل يستطيع سائس الخيل بفنّه جعلهم سائسي خيل فاسدين؟ [الإجابة بالنّفي]
58. وهل يستطيع العادل أن يجعل الرّجال ظالمين بالعدل؟ هل يقدر الخير أن يجعلهم أشراراً بالفضيلة؟ [الإجابة بالنّفي القاطع: مستحيل]
59. ولا يكون تأثير الخير، بل ضدّه، سبب الضّرر؟ [تسليم]
60. والرّجل العادل يكون الخيّر؟ [تسليم]
61. ولا يؤذي الرّجل العادل أحداً صديقاً أو عدوًّا، بل ذلك فعل الضّدّ أيْ الظّالم [تسليم]
62. **إذن، إيذاء الآخرين لا يمكن أن يكون عدلاً** [تسليم]

يعتمد «سقراط» تقنيّة التّمثيل من جديد. فيعقد علاقة بين النّظير والنّظير ويقيس المثيل على المثيل. ويعتمد سؤال التّخيير:

"أتتحسّن الأحصنة المؤذاة أم تفسد؟) وهو سؤال مفخّخ من جهة تغييبه لجملة من الممكنات المرفوعة في الخطاب. ويتوسّل سؤال التّقرير والإثبات (ولكن هل يقدر الموسيقي بفنّه أن يجعل الرّجال غير موسيقيّين؟"

أو قوله:

"ولا يكون تأثير الخير، بل ضدّه، سبب الضّرر؟"

لينتهي إلى أنّ فعل الإيذاء ليس عدلاً

"**إذن، إيذاء الآخرين لا يمكن أن يكون عدلاً**".

وبذلك يساهم «أفلاطون» —على لسان «سقراط»— في تشييد صرح المدينة فيعطف النّفوس على جميل القيم ويحبّب إليها الفضائل بواسطة الجدل وبتقنيّة السّؤال. من شأن هذه النّتيجة أن تُغلق المحاورة فقد استوفت أبعادها تعريفاً وتحليلاً ومناقشة ودحضاً وإبطالاً... ولكن من الأجوبة يتولّد السّؤال.

63. نعم، وإذا نُقض التّعريف على العدل والفعل العادل فما التّعريف الذي

تستطيع أن تقدّمه؟

يتحدّد مقصد المحاورة على أساس النّتيجة الكبرى التي انتهى إليها «سقراط» وهي أنّ العدل هو عدم إيذاء الآخرين. وتُفهم هذه النّتيجة في ضوء تعريفات سابقة للعدل، هي بمنزلة النّتائج الخاطئة التي أفضى إليها تحليل «سقراط» لرأي محاوره بغية إبراز تهافته. وهي نتائج ملزمة متى نزّلناها في مسار القياس القائم على إيراد مقدّمتين أو أكثر لاستخلاص النّتيجة. من شأن هذه النّتائج أن تثير المتلقّي لحظة النّظر فيها لغرابتها غير أنّ إدراجها في سياقها من المحاورة ووصلها بعمليّة التّفكير المنطقيّ القائم على القياس كفيل بتبديد تلك الغرابة لأنّ ما استُخلص من نتائج إنّما هو مقترن بالفكرة الخاطئة التي تأسّس عليها التّحليل (العدل هو دفع الدّيون)، لذلك عُرّف العدل تعريفات مناقضة ومختلفة:

- العدل عدم دفع الدّيون (في بعديها المادّيّ والميتافيزيقيّ) إذ توجد حالات مانعة.
- العدل إعطاء كلّ إنسان ما يناسبه.
- العدل يكون نافعاً عندما يكون عديم الجدوى.
- الرّجل العادل سارق والعدل هو السّرقة.
- العدل إيذاء أولئك الذين لا يفعلون الخطأ.
- العدل هو فعل الخير للعادل والأذى للظّالم.
- يكون عمل الخير عدلاً لأصدقائنا عندما يكونون أخياراً، والأذى لأعدائنا عندما يكونون أشراراً.

وبفضل هذا المسار التّحليليّ أمكن نقل المحاور من مستوى أوّل في التّفكير (الاقتناع والوثوق) إلى مستوى ثان عدل فيه عن اقتناعه السّابق وسلّم بالتّعريف الجديد تسليم من انكشفت له وجوه الخطأ في آرائه وأفكاره وتجلّت له وجوه الصّواب في تفكير محاوره. نتبيّن هذا في تسليمه بسائر المقدّمات والتزامه بما ترتّب عليها من نتائج.

من شأن هذه الطّريقة في التّفكير أن تصون الفكر عن الوقوع في الخطأ وتساعده على تعرّف الحقائق وتعالج الفهم الفاسد وتدفع إلى استنتاج مدركات

جديدة. وهي —باعتمادها أمثلة محسوسة— تنقل المفهوم المجرّد إلى الذّهن مثلما تساعد على استنباط المعاني المجرّدة من ظواهر الأشياء المدركة بالحسّ. قد تبدو الأسئلة متباعدة ويبدو نصّ المحاورة مفكّكاً لا ينتظمه إلاّ السّؤال، غير أنّ إنعام النّظر يكشف عمّا فيها من انسجام يحقّقه استخلاص المعنى الكلّيّ من الجزئيّات المتشابهة، أو إدراك الكلّيات بالنّظر في الجزئيّات، في حركة ذهنيّة قائمة على الاستقراء وقياس الأشباه والنّظائر، واستنباط المقابل واستدعاء النّقيض، وسائر أنشطة الجمع والتّفريق والتّحليل والتّركيب، ووصل الظّواهر بأسبابها. وهي ضروب من النّشاط العقليّ يجليها الجدل بوصفه فنّ مناقشة الآراء ودحض الأطروحات وتنبيه المحاور على جوانب أغفلها، وإلزامه بما يترتّب على سلوكه منهجاً مخصوصاً من مناهج التّفكير. وبفضل الجدل أمكن تحويل المطلوب نتيجة فإذا القضيّة المطلوبة ينتجها القياس الباعث على القبول والتّسليم إذ ليس لمن قبل المقدّمات غير الإقرار بالنّتائج لأنّ نتيجة القياس متضمّنة في المقدّمتين.

ولعلّ أهمّ ما يلفت النّظر في أساليب الجدل في هذه المحاورة كثرة اعتماد التّمثيل. والتّمثيل في الأصل لا يهب اليقين بل يرجّح الظّنّ والإمكان. فهو من هذه الجهة ناجع في مجال السّياسة والأخلاق وفي سائر مجالات الحياة وأنشطة الإنسان، تلك التي يُعوّل فيها على الظّنّ الرّاجح لأنّ العقليّات المحضة تستغني عن طريقة التّمثيل.

وممّا يستوقف النّظر في هذه المحاورة هو حضور الطّرف المحاور لـ«سقراط» غالباً في وضع التّسليم، إذ قلّما بدَا معانداً متعنّتاً أو سائلاً عن الواضحات أو مغالطاً بالسّؤال. بل إنّه كثيراً ما يعترف بغفوته وينهض من سباته ويسلّم بما أفضى إليه مسار التّفكير، منتقلاً عمّا ورثه من خاطئ الاعتقادات والآراء التي لم توضع موضع البحث والاختبار. أمّا «سقراط» فكثيراً ما كان يلتمس التّعريف من محاوره ويسوق أمثلة يدفعه بها إلى صوغ تعريف دقيق جامع، ويستدرج محاوره ليظفر منه بجواب عن سؤاله الذي ألقاه في أوّل اللّقاء من دون أن يصرّح برأيه في الموضوع، كان يفعل ذلك مدفوعاً برغبة بادية إلى إضعاف اعتقاد محاوره ومن ثمّة إلى إبطال رأيه وتقويض أطروحته، فهل الجدل بهذا المعنى فنّ تقويض الأطروحات وإبطال الآراء؟

إنّ البحث في المعرفة عند «سقراط» قائم على البحث في طرق الوصول إليها

ومشروط بسلامة المسالك المؤمّنة لها. وفي هذا السّياق انتهج في البحث نهجاً مخصوصاً قائماً على جملة من الطّرائق الإقناعيّة والعمليّات الذّهنية التي يستقطبها الجدل ويلخّصها مصطلح التّوليد (La maïeutique). من هذه الطّرائق تصنّع الجهل، وتقبّل أقوال الخصم على وجه الافتراض، وإلقاء الأسئلة، وتحويل الجواب سؤالاً جديداً، وعرض الشّكوك، والظّهور في مظهر الباحث الحائر يطلب يقيناً يبدّد آلام شكوكه وظنونه وينشد إفادة تزيل من ذهنه فراغاً معرفيًّا. غير أنّه -وهو يفعل ذلك- يكشف عمّا في أقوال محاوريه من تناقض ويستدرجهم إلى الإقرار بجهلهم وخطئهم، ويتّخذ أقوالهم حجّة عليهم تبطل ما ذهبوا إليه. وكثيراً ما تقف المحاورة عند دحض الأطروحات وإبراز تهافتها من جوانب شتّى. فهل الإبطال منتهى غايته؟

لا شكّ في أنّ الإبطال مرحلة ضروريّة في البحث لا سيّما إذا امتلأ البحث بالأخطاء ووسم بالتّناقض وبُني على ما هو خلافيّ. ههنا تكون للتّقويض وظيفة تأسيسيّة متمثّلة في تخليص العقول من الأوهام والعلم الزّائف سبيلاً إلى إعدادها لقبول الحقائق، كالأرض المتلئة أعشاباً ضارّة وأشجاراً غير مثمرة، تُحرث وتُقلب ظهراً لبطن لتصبح بعد الزرع منتجة ولوداً.

كيف يتمّ هذا؟

لا يقترح «سقراط» في المحاورة رأياً ولا يحمل تصوّراً مثاليًّا يدعو الآخر إليه، ولا ينهج أساليب الأمر والنّهي والحثّ والإرشاد كما يفعل الوعّاظ والخطباء، وإنّما هو يستدرج المحاورين وهم لا يشعرون، يساعدهم بالأسئلة اللاّزمة والأمثلة الموضّحة والاعتراضات المرتّبة فإذا هم قد استكشفوا الحقّ الكامن في أنفسهم واستخرجوه بفكرهم، وكأنّ فضله لا يجاوز مساعدة الآخرين على استخراج ما هو كامن فيهم، مثلهم في ذلك مثل المرأة الحامل تساعدها القابلة على وضع المولود الجديد. ذلك هو منهج التّوليد، والمقصود به استخراج الحقّ من النّفس. وكان سقراط يقول في هذا المعنى إنّه يزاول صناعة أمّه، وكانت قابلةً، إلاّ

أنّه يولّد نفوس الرّجال بدل الأجسام[1].

كذا هو المنهج السّقراطيّ، قوامه التّطهير والتّأسيس: تطهير النّفوس والأذهان ممّا ترسّخ فيها من الوهم والزّيف الآتيين من سوء التّربية والافتقار إلى التّجربة، ثمّ تكون مرحلة التّأسيس. ولها منطلقات وضوابط ومبرّرات، منها الاجتهاد في حدّ الألفاظ والمعاني حدًّا جامعاً مانعاً وتخليصها من الاختلاط والاشتراك لئلاّ يذر للسّفسطائيّين منفذاً للمغالطة، ومنها التّصنيف والتّقسيم، واكتساب الحدّ بالاستقراء وتركيب القياس بالحدّ، (وبفضل ذلك غيّر روح العلم تغييراً تامًّا)[2].

هذا المنهج القائم على التّوليد، يُعرف باسم الدّيالكتيك أو الجدل. ووجه التّسميّة آت من جهة تناول الأفكار بالتّحليل النّقديّ والمواجهة والاعتراض لاكتشاف ما فيها من تناقض. وصورته الإجرائيّة متمثّلة في تسلّم قول الخصم المحاور على وجه الافتراض لاستنباط ما يترتّب عليه من نتائج ملزمة يقرّ بها الخصم إقراراً ومن ثمّ يتحقّق من صحّتها ويصحّحها أو يعدل عنها. غير أنّ بعض الباحثين يرى أنّ «سقراط» —وهو يناقش تلك الفرضيّات— لم يضع نظريّة يثبت بها أنّ هذه الفروض قضايا واضحة بذاتها أو بديهيّات وإنّما كانت هذه الفروض مجرّد مسلّمات يتّفق عليها الطّرفان ولم يكن «سقراط» يعنى بالتّحقق من صحّة

---

1 أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانيّة تاريخها ومشكلاتها**، دار قباء للطّباعة والنّشر القاهرة، طبعة جديدة 1998 ص 143. شرح أفلاطون المعنى المقصود بهذا التّوليد السّقراطيّ حين كان بصدد عرض نظريّته في المعرفة، وذلك في محاورة (ثياتيتوس). يقول ثياتيتوس: أعلم يا سقراط أنّني قد حاولت مراراً ذلك الاختبار الذي قادتني إليه أسئلتك ولكنّني للأسف لم أقتنع بتلك الإجابات التي توصّلت إليها كما لم أجد في الإجابات التي سمعتها الدّقّة التي تطلبها وأنّني لم أتخلّص بعد من عذاب البحث.... ويقول سقراط: إنّك لتشعر بآلام الامتلاء لا بالفراغ يا صديقي.. ألم تسمع ما يقال عنّي... من أنّني ابن قابلة من أمهر وأعظم القابلات (فيناريت) وأنّني أمارس نفس هذه الصّنعة؟

2 محمّد فتحي عبد الله وعلاء عبد المتعال، **دراسات في الفلسفة اليونانيّة**، دار الحضارة للنّشر والطّباعة، طنطا، (د. ت.)، ص 140. وينظر أيضاً:
VICTOR GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon*, p. 29.
في حديثه عن حوار التّشكيك والإحراج (Le dialogue aporétique) الهادف في مرحلة أولى إلى تنقية النّفوس والأذهان من المعارف الخاطئة دون أن يفضي إلى حلّ المسألة الخلافيّة.

الفروض أو ما يترتّب عليها بالتّجربة أو بالملاحظة ولكنّه كان –إذا أثيرت حولها الشّكوك– يكتفي بالبحث عن مقدّمة أخرى أو عن فرض سابق عليها تُسْتَمَدُّ منه[1]. ومن شأن هذه الملاحظة أن تبعث على التّساؤل عمّا إذا كان «سقراط» يُعنى حقًّا بالتّعريف النّظريّ كما يقول «أرسطو» أم كان يسعى إلى أن يُبَيِّن لمحاوره قصور معرفته فيضطرّ حينئذ إلى الاعتراف بجهله. وينتهي سقراط على هذا النّحو إلى أنّ الجميع لا يعرفون حقيقة ما يدّعون[2].

هذه خصائص الجدل ووظائفه في الكتاب الأوّل من الجمهوريّة. وبالرّغم من القواسم المشتركة بين المحاورات الأفلاطونيّة لا سيّما في طرائق الاستدراج وأساليب الإقناع وكيفيّات إبطال الأطروحات فإنّ تحليل أنموذج واحد لا يسمح بتعميم الحكم ونشر الخصائص على سائر المحاورات. لذلك يبقى المبحث مفتوحاً ينتظر من يقرع بابه ليعرف قابه ويتسلّم جوابه. ولعلّ غياب الطّمأنينة والسّكون في نهاية هذه المحاورة وإلماعها بإمكان مواصلة البحث من جهة ثانية وفي أفق جديد ممّا يفتح أبداً أفق التّسآل.

1 أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانيّة تاريخها ومشكلاتها**، ص 145.

2 **المرجع نفسه**، ص 142.

الفصل الثّاني

أنموذج المناقشة الجدليّة الأرسطيّة

ننظر، في هذا الفصل، في المجادلة أو المناقشة الجدليّة بوصفها ضرباً من ضروب الأقاويل الحجاجيّة التي تناولها «أرسطو» بالتّحليل والتّنظير، لغاية الوقوف على مقوّماتها، ومميّزاتها، وطرائق المهارة فيها والارتياض عليها. وتَحقّقُ هذا المطلب مشروط بدءاً بتنزيل كتاب الجدل في سياقه وتبيّن منزلته من سائر كتب المنطق الأرسطيّ.

يُعدّ كتاب الطّوبيقا (Topiques) (المواضع أو الجدل) خامس قسم من أقسام المنطق الأرسطيّ. وهو كتاب يتألّف من ثمانية مقالات تتفاوت فصولها عدداً وحجماً[1]. وقد ترجمه العرب بكتاب «الجدل»[2]. من هذه الكتب أربعة تبحث في صورة القياس وأربعة تبحث في مادّته[3]. وإذا كان المناطقة العرب — فيما يذكر

1 ابن سينا، **الشّفاء**، تصدير طه حسين، مراجعة إبراهيم مدكور، نشر وزارة المعارف العموميّة، المطبعة الأميريّة القاهرة، 1952، ص 44.

2 يرى ابن سينا أنّ الكتاب (ليس كلّه نظراً في المواضع، بل ذلك أكثر أجزائه. وفيه نظر يتقدّم المواضع، لكن عمدة ما فيه وأكثره هو الموضع. وسائر ذلك إنّما يقال في كيفيّة اكتساب الموضع، أو في كيفيّة استعمال الموضوع. وقد يسمّى الكتاب باسم الغالب من أجزائه، أخذاً من مقدار الكتاب، واستيلاء على غرض الكتاب). ينظر: ابن سينا، **الشّفاء**، ص 42.

3 يذكر ابن خلدون في (فصل علم المنطق) من المقدّمة، أنّ كتب المنطق ثمانية: الأوّل في الأجناس العالية التي ينتهي إليها تجريد المحسوسات وهي التي ليس فوقها جنسٌ ويُسمّى كتاب **المقولات**، والثّاني في القضايا التّصديقيّة وأصنافها ويُسمّى كتاب **العبارة**، والثّالث في القياس وصورة إنتاجه على الإطلاق ويُسمّى كتاب **القياس** وهذا آخر النّظر من حيث الصّورة، ثمّ الرّابع كتاب **البرهان** وهو النّظر في القياس المنتج لليقين وكيف يجب أن تكون مقدّماته يقينيّة ويختصّ

إبراهيم مدكور في مقدّمة كتاب الشّفاء لابن سينا[1]– قد درجوا على تقسيم المنطق إلى تسعة أقسام متدرّجة ومتلاحقة[2] فإنّ من المترجمين المعاصرين من أمثال «تريكو»

بشروط أخرى لإفادة اليقين مذكورة فيه مثل كونها ذاتيّة وأوليّة وغير ذلك وفي هذا الكتاب الكلامُ في المعرّفات والحدود إذ المطلوب فيها إنّما هو اليقين لوجوب المطابقة بين الحدّ والمحدود لا يحتمل غيرها فلذلك اختصّت عند المتقدّمين بهذا الكتاب. والخامس كتاب **الجدل** وهو القياس المفيد قطع المشاغب وإفحام الخصم وما يجب أن يُستعمل فيه من المشهورات ويختصّ أيضاً من جهة إفادته لهذا الغرض بشروط أخرى من حيث إفادته لهذا الغرض وهي مذكورة هناك، وفي هذا الكتاب يذكر المواضع التي يستنبط منها صاحب القياس قياسه وفيه عكوس القضايا. والسّادس كتاب **السّفسطة** وهو القياس الذي يفيد خلاف الحقّ ويُغالط به المناظر صاحبه وهو فاسد وهذا إنّما كُتب ليُعرف به القياس المغالطيّ فيُحذر منه. والسّابع كتاب **الخطابة** وهو القياس المفيد ترغيب الجمهور وحملهم على المراد منهم وما يجب أن يُستعمل في ذلك من المقالات. والثّامن كتاب **الشّعر** وهو القياس الذي يفيد التّمثيل والتّشبيه خاصّة للإقبال على الشّيء أو النّفرة عنه وما يجب أن يُستعمل فيه من القضايا التّخيّليّة. وقد صنّف ابن خلدون كتب المنطق الأرسطيّ صنفين: صنفاً يبحث في صورة القياس وصنفاً يبحث في مادّته. وذكر في معرض تقديمه هذه الكتب أنّ حكماء اليونان (بعد أن تهذّبت الصّناعة ورُتّبت رأوا أنّه لا بدّ من الكلام في الكليّات الخمس المفيدة للتّصوّر فاستدركوا فيها مقالة تختصّ بها مقدّمة بين يدي الفنّ فصارت تسعاً وتُرجمت كلّها في الملّة الإسلاميّة وكتبها وتداولها فلاسفة الإسلام بالشّرح والتّلخيص كما فعله الفارابي وابن سينا ثم ابن رشد من فلاسفة الأندلس) وفي السّياق نفسه يرى أنّ المتأخّرين قد نظروا في علم الفلسفة السّبعة (وغيّروا اصطلاح المنطق وألحقوا بالنّظر في الكلّيّات الخمس ثمرته وهي الكلام في الحدود والرّسوم نقلوها من كتاب البرهان وحذفوا كتاب المقولات لأنّ نظر المنطقيّ فيه بالعرَض لا بالذّات وألحقوا في كتاب العبارة الكلام في العكس لأنّه من توابع الكلام في القضايا ببعض الوجوه ثمّ تكلّموا في القياس من حيث إنّتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادّةٍ وحذفوا النّظر فيه بحسب المادّة، وهي الكتب الخمسة البرهان والجدل والخطابة والشّعر والسّفسطة وربّما يُلمّ بعضهم باليسير منها إلماماً وأغفلوها كأن لم تكن هي المهمّ المعتمدَ في الفنّ ثمّ تكلّموا فيما وضعوه من ذلك كلاماً مستبحراً ونظروا فيه من حيث إنّه فنّ برأسه لا من حيث إنّه آلة للعلوم فطال الكلام فيه **واتّسع**...) ينظر: ابن خلدون، **المقدّمة**، فصل: علم المنطق، ص ص 541–544.

1 ابن سينا، **الشّفاء**، ص 44.

2 هذه الأقسام هي: **إيساغوجي** (أو المدخل الذي يبحث في بعض الألفاظ الدّالّة على المعاني الكلّيّة). **وقاطيغورياس** (أو المقولات الذي يحصر عدد المعاني الكلّيّة العليا المشتملة على جميع الموجودات). **وباري إرميناس أو العبارة** (يبين كيفيّة تركيب المعاني إيجاباً أو سلباً. بحيث تصبح قضيّة وخبراً محتملاً للصّدق والكذب)، **وأنالوطيقا الأولى أو التّحليلات الأولى** (يعرض

(J. TRICOT) من أثار مسألة الأسبقيّة في الزّمن واعتبر أنّ كتاب المواضع سابق زمنيًّا لتحرير التّحليلات (Analytiques)[1].

ويواجه قارئ كتاب الطّوبيقا لـ«أرسطو» (أو المعروف بكتاب المواضع أو كتاب الجدل) —والمنطق الأرسطيّ عامّة— جملة من القضايا المعرفيّة والمنهجيّة، أولاها قضيّة امتلاك اللّسان اليونانيّ إذ من دونه تتضاعف حيرة الباحث إزاء مشكلات التّرجمة إلى لغات أخرى، وثانيتها قضيّة الشّروح والتّفاسير التي رافقت النّصّ الأصليّ وأضحت في أحايين كثيرة مفتاحَ فهمه وفكَّ مغالقه، وثالثتها ما ترتّب على الشّرح والتّفسير من تداخل حاصل بين النّصّين يعسر معه تبيّن صورة النّصّ وحدوده في نشأته الأولى ويستدعي، في الآن نفسه، البحث في ما لحقه من وجوه الإضافة والتّحوير، ورابعتها متمثّلة في تواتر الحديث عن الجدل في سائر مؤلّفات «أرسطو» المنطقيّة وعدم اقتصاره على كتاب الطّوبيقا. وهو ما يستدعي المقارنة بينها لتبيّن حدود الجدل ورصد مميّزاته. والمسألة مهمّة لكون اللّغة المنقول إليها حاملة أفكار ومفاهيم وهي طريقة تفكير بقدر ما هي وسيلة تعبير. وهو ما يفضي إلى قراءات أرسطيّة متعدّدة وإن انطلق المترجمون من نصّ واحد. والمسألة في لغة العرب وفكرهم أهمّ. إذ لهم، في هذا المجال، فضل كبير يتأكّد إيجاباً بالنّظر في شروح الفارابي وابن سينا وابن رشد. ويتأكّد سلباً بالنّظر في جملة المصنّفات التي اعترضت على المنطق الأرسطيّ وسعت إلى الطّعن عليه. من قبيل ما ألّفه ابن قتيبة وابن تيميّة وغيرهما. ومتى اعتبرنا هذه القضايا استبان لنا ما في هذا المبحث من مزالق منهجيّة.

لتأليف القضايا، بحيث يتكون منها قياس يفيد علماً بمجهول). **وأنالوطيقا الثّانية أو التّحليلات الثّانية** (تمتحن فيه شرائط القياس، بحيث يصير برهاناً ويكتسب به يقين لا شكّ فيه). **وطوبيقا أو الجدل** (يشتمل على الأقيسة النّافعة في مخاطبة من قصر فهمه عن إدراك البرهان وقنع بالمحاورات الجدليّة). **وسوفسطيقا** أو السّفسطة (يحصي جميع المغالطات التي تحدث في العلوم والأقاويل عامّة). **وريطوريقا** أو **الخطابة** (يوضح الأقيسة البلاغيّة الصّالحة لمخاطبة الجماهير مدحاً أو ذمًّا، اعتذاراً أو عتباً). **وبويطيقا** أو **الشّعر** (يشرح القياس الشّعري، وما ينبغي أن يتوفّر فيه، بحيث يكون أجود وأفخم وألذّ وأمتع). "وكلها لأرسطو ما عدا إيساغوجي فإنّه لفرفوريوس، وقد وضعه ليكون مدخلاً لقاطيغورياس أو للمنطق جميعه. ولم يلبث أن أخذ عنه وأضيف إلى كتب أرسطو، وجعل جزء منها وسار مسار الشّمس".

1 ARISTOTE, *Organon, V les topiques*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Librairie philosophique J. Vrin 1997.

وعلى هذا الأساس ارتأينا تقسيم الفصل إلى ثلاثة مباحث: يتوسّل أوّله منهج المقارنة لينظر في القول الجدليّ مميّزاً من البرهان والخطابة والسّفسطة[1]. وينعقد ثاني المباحث على الخصائص والمقوّمات، ويتركّز ثالث المباحث على إستراتيجيّات المجادل في الإقناع، أو الارتياض على الجدل.

1. حدود الجدل

1.1. بين الجدل والبرهان

مدار هذا المبحث على رصد وجوه التّمايز بين كتاب الجدل —خامس كتب «أرسطو» المنطقيّة— وكتابيه التّحليلات الأولى —وهو كتاب موضوعه البرهان وكيف يكون من مقدّمات أوّليّة صادقة ويقينيّة— والتّحليلات الثّانية، وفيه مقالتان تبحث أولاهما في طبيعة البرهان وما يتفرّع عن ذلك من مسائل، وتقع في أربعة وثلاثين فصلاً، وتعالج المقالة الثّانية موضوعات البحث العلميّ وعلاقاتها بالتّعريف (أو الحدّ) والقسمة وسائر الوسائل المنطقيّة وتقع في تسعة عشر فصلاً[2].

والنّظر في كتاب الجدل ومقارنته بالبرهان يفضي إلى رصد جملة من الفروق في المقدّمات والنّتائج والغايات وفي أنواع الأدلّة والحجج وعددها وفي وضع المخاطَب والعلاقة بين المتحاورين.

---

1 نشير في هذا السّياق إلى أنّ حديث أرسطو عن الجدل قد انتشر في تضاعيف كتبه المنطقيّة، ولم يقتصر على كتاب الطّوبيقا. ففي كتاب الخطابة مثلاً نجده يخصّص فقرات عديدة لرصد الفروق بين الخطابة والجدل والبرهان. ونشير أيضاً إلى أنّ الفلاسفة العرب من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد قد عمّقوا النّظر في هذا الجانب، وقد استندنا إلى شروحهم لاستصفاء هذه الفروق الّتي تجد سندها ومرجعها في المنطق الأرسطيّ. ينظر:
Aristote, *Rhétorique*, Introduction de Michel Meyer, traduction de Charles-Emile Ruelle, revue par Patricia Vanhemelryck, commentaires de Benoit Timmermans, Librairie Générale Française, 1991,

2 ابن رشد، **شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان**، حقّقه وشرحه عبد الرّحمان بدوي. السّلسلة التّراثيّة، الكويت، الطّبعة الأولى، 1984، ص 14.

1.1.1. المقدّمات

يميّز «أرسطو» البرهان من الجدل، يقوم البرهان على مقدّمات يقينيّة، بينما يبنى الجدل على مقدّمات ظنّيّة هي أقوال عامّة مشهورة غير يقينيّة. يعتمد البرهان على المبادئ الأوّليّة الصّادقة بالضّرورة فهي ملزمة، بينما تكون مقدّمات الجدل قضايا مشهورة فيها نسبة من الصّدق تعظم أو تضعف. وهو ما يبرّر الحاجة إلى إثبات صدقها بنقض المخالف لها. فالجدل، من هذه الجهة، يعتمد على قضايا ظنّيّة تحتمل الصّواب مثلما تحتمل الخطأ، ومن جواز احتمالها للخطأ تنبثق نقطة البدء في الجدل. وعلى هذا الأساس، يرى «أرسطو» أنّ المثل الكامل للمعرفة البرهانيّة موجود في الرّياضيّات، لأنّها تقوم على مبادئ بيّنة بنفسها.

إنّ الجدل في الأصل قياس. غير أنّه «قياس ينهض على مقدّمات مشهورة أو مسلّمة. الغرض منها إلزام الخصم وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدّمات البرهان [...] وقد تتّسع دائرة هذا التّعميم القياسيّ حتّى تصل إلى أنّ ما كان من مقدّماته مغالطات فحسب، فهو قياس سفسطائيّ. وما كان من مقدّماته الظّنّ والإقناع فهو قياس خطابيّ. وما كان من مقدّماته يتّصف بالخيال، كان قياساً شعريًّا. وبهذا تنحصر أنواع الصّنائع التي تستعمل القياس في خمس فقط، هي: برهانيّة وجدليّة وسوفسطائيّة وخطابيّة وشعريّة[1].

وقيام القياس الجدليّ على مقدّمات مشهورة لا يمنحها اليقين بينما هي في البرهان صادقة وأوّليّة ومباشرة وأعرف من النّتيجة وأسبق. ووظيفة الأقيسة هي ضمان صحّة الانتقال من المقدّمات إلى النّتائج. ولذلك يتوقّف صدق النّتائج في القياس على صدق مقدّماته.

بين الجدل والبرهان اختلاف بين ضربين من المعارف: ضرب أوّل هو يقين يفيد علم الشّيء على ما هو عليه في الوجود بالعلّة التي هو بها موجود، مقدّماته صادقة وأوّليّة ولا تحتاج إلى أن يبرهن عليها، وعلمه بديهيّ وضروريّ وكلّيّ، أمّا الضّرب الثّاني فمجاله الظّنّ (دوكسا) والممكن والمحتمل، وهو من هذه الجهة

1 ينظر: ابن سينا. **كتاب الجدل**. ص 20. وينظر أيضاً: جعفر آل ياسين. **المنطق السّينويّ**. ص ص 103- 106.

خلافيّ يمكن أن يكون صادقاً أو كاذباً[1].

2.1.1. أنواع الأدلّة والحجج

صورة القياس في البرهان والجدل والسّفسطة واحدة، وإنّما الفرق من جهة المادّة: يكون القياس برهانيًّا متى تألّف من المقدّمات الأوّليّة الصّادقة، ويكون القياس جدليًّا متى كانت مقدّماته من المشهورات، ويكون سفسطائيًّا متى تكوّن من مقدّمات يُظنّ أنّها مشهورة أو صادقة وليست هي في الحقيقة كذلك. وعلى هذا الأساس يرى «أرسطو» أنّ في البرهان يُعتمد القياس، أمّا في الجدل فـ«ينبغي للسّائل أن يستعمل **الاستقراء** مع عوّام الجدليّين **والقياس** مع المهرة»[2] وذلك لصلة الاستقراء بالمحسوس وفضله في نفع الجمهور وتحقيق الإقناع.

3.1.1. عدد الأدلّة

في البرهان يُقتصر على دليل واحد ولا يُشترط تعدّد الأدلّة في المسألة الواحدة، خلافاً للجدل لا يُقتصر فيه على دليل واحد. ومرجع هذا التّفاوت إلى كون مبادئ البرهان أوّليّة صادقة بالضّرورة، وأنّ البرهان لا يعتمد إلاّ على المقدّمات الحقّ لإنتاج الحقّ، وهو من هذه الجهة يبعث على التّسليم، أمّا الجدل فيحتاج –لطبيعته الخلافيّة– إلى أكثر من حجّة ودليل، ذلك أنّ قضاياه ظنّيّة تحتمل الصّواب كما تحتمل الخطأ، ومن جواز احتمالها للخطأ تنبثق نقطة البدء في الجدل. ويحاول كلّ طرف أن يتصيّد الخطأ ويقتنصه بالجدل.

الهدف:

يهدف البرهان إلى تعليم الغير وإيصاله إلى الحقّ، أمّا الجدل –وإن نشد هذه الغاية– فإنّ من أهدافه اختبار الآراء والأطروحات ومناقشتها وتنقيحها وتمييز الحقّ من الباطل. ومن أهدافه أيضاً إفحام الخصم. وهو –بهذه الخاصّيّة الوظيفيّة– رياضة ذهنيّة قائمة على استعراض الحجج والحجج المضادّة استعراضاً

1 ابن رشد، **شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان**، ص 49.

2 ابن رشد، **تلخيص كتاب الجدل**، ص 213.

ينمّي الرّوح النّقديّة ويمكّن من الحوار والنّقاش الفكريّ مع الآخرين.

النّتيجة:

النّتيجة في البرهان حاسمة، وليس لها في الجدل قوّة البرهان وإن نزعت إليه، إذ تظلّ في الجدل مطلوبةً تعضدها حجج وتقوّضها حجج أقوى. ثمّ إنّ منطق البرهان قضايا تنتج الحقّ من ذاتها، ومنطق الرّجحان تتدخّل فيه عوامل نفسانيّة واجتماعيّة خارجيّة هي التي تميل به إلى الرّجحان، ذلك أنّ الحقّ حقّ بنفسه والمشهور يكتسب الشّهرة لأحوال تقترن به، بعضها أحوال تقترن بالجدليّ الذي يستعمل المشهور وبعضها تختصّ بالمشهور نفسه[1].

4.1.1. طبيعة المتحاورين

يختلف وضع المتحاورين في البرهان عن وضعهما في الجدل: تكون العلاقة في البرهان علاقة معلّم بمتعلّم. أمّا في الجدل فهي علاقة بين متحاورَيْن في الغالب نظيرَيْن متقاربَيْن كفاءة ومنزلة. ويذهب بعضهم إلى أنّه لا يُشترط أن يكونا خصمين في الرّأي كما صوّرهما ابن رشد. يجري القياس الجدليّ بين سائل ومجيب. فالجدل من هذه الجهة، مشروط بمخاطبة الآخر والتّباحث معه ومشاركته في الفحص إلى أن يتهيّأ الإقناع. أمّا القياس البرهانيّ فقد يكون بين المرء ونفسه «فلذلك لا يبالي المبرهن إن كانت مقدّماته صادقة أن لا يكون تسلّمها من غيره»[2].

2.1. بين الجدل والخطابة

إنّ الجدل، في التّصوّر الأرسطيّ، شأنه شأن الخطابة، مركوز في طبع الإنسان، جارٍ في سلوكه، تكشفه المواجهات والخصومات، وتتّضح معالمه في نصرة الأفكار ودعمها والدّفاع عنها وفي اتّهام الرّأي الآخر والسّعي إلى دحضه وإبطاله. يفعل النّاس هذا عند التّلاقي والتّواجه وفي مقامات تقتضي ذلك، ويفعلون ذلك بصورة تلقائيّة بالرّغم ممّا في عمليّات الإثبات والنّفي والدّعم والدّحض والإقناع والتّأثير من الجهد والاحتيال في عمليّة التّفكير. وعلى هذا الأساس يوجّه «أرسطو»

---

1 ابن سينا، **الشّفاء**، المقدّمة، ص 31.

2 ابن رشد. **تلخيص كتاب الجدل**. ص 199.

البحث نحو الجدل والخطابة لشيوعهما وحظوتهما بالقبول عنده[1].

والجدل الأرسطيّ واقع بين القضايا البرهانيّة والأقاويل الخطابيّة، بين الفلسفة والعلوم من جهة وبين الخطابة من جهة ثانية. يرتبط بالبرهان بنحو من الأنحاء لكونه استدلالا مبنيّا على الآراء الرّاجحة والمحتملة، ويختلف عنه اختلاف الرّأي المحتمل الشّائع الهادف إلى تحقيق نفع اجتماعيّ عن العلم اليقين المعتمد على الحقائق المطلقة الضّروريّة[2].

وللجدل بالفلسفة صلة متينة إذ هو لها عماد وفي تشريع مبادئها سند ومرتكز، وهو بمنزلة الاختبار يجريه الفيلسوف منفرداً، مفترضاً مخاطباً يتوجّه إليه بالحديث، معترضاً على قوله، مستدلاًّ على اعتراضه بحجج تدعو إلى النّظر وتستوجب المعالجة ضماناً لمبدأ عدم التّناقض[3].

ولكنّ الاعتراض ليس مبدأ مطلقاً يشمل كلّ موضوعات القول إذ لا يمكن للجدليّ أن يضع كلّ شيء موضع السّؤال، ولا هو يجادل من اتّفق من النّاس. فهو

---

1 ينظر: ARISTOTE, *Rhétorique*, Livre premier, Chapitre premier, Rapports de la rhétorique et de la dialectique, (1354a), p. 75. وكتاب الجدل خامس الكتب في النّشرة العلميّة لكتاب تلخيص كتب أرسطو لابن رشد، (تأخّر صدور الكتب الأربعة الأولى: المقولات، العبارة، القياس، البرهان) وهذا الجزء هو السّادس لأنّ لابن رشد **كتاب «إيساغوجي» تلخيص كتاب الجدل**، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه د تشارلس بتروث، شارك في التّحقيق د أحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1979. وفي تلخيص كتاب الجدل يقول ابن رشد: "(...) تعريف القوانين والأشياء الكلّيّة التي منها تلتئم **صناعة الجدل** وبها تكون أكمل وأفضل. وذلك أنّ هذه الصّناعة إنّما توجد على أقصى كمالها بشيئين اثنين: أحدهما معرفة الأشياء والقوانين التي بها تلتئم، والثّاني استعمال تلك القوانين والرّياضة فيها حتّى يصير استعمالها ملكة. وذلك كالحال في سائر الصّنائع الفاعلة كصناعة الطّبّ وغيرها. وهذه الصّناعة هي بالجملة النّي نقدر بها إذا كنّا سائلين أن نعمل من مقدّمات مشهورة قياساً على إبطال كلّ وضع يتضمّن المجيب حفظه، وعلى حفظ كلّ وضع يروم السّائل إبطاله إذا كنّا مجيبين، وذلك بحسب ما يمكن في وضع وضع" ينظر: **شروح ابن رشد لكتب أرسطو**: ضمن الأصول العربيّة، تلخيص كتب أرسطو في المنطق، ج 6، **تلخيص كتاب الجدل**، القاهرة، ص 29.

2 ابن سينا، **الشّفاء**، ص 46.

3 ARISTOTE, *Rhétorique*, Librairie Générale Française, 1991, Introduction de Michel Meyer, p. 19.

من هذه الجهة حوار مشروط بموضوع خلافيّ ومخاطَب نظير يحافظ في التّبادل على المستوى اللّغويّ المطلوب لأنّ مجادلة العامّة من شأنها أن تجعل

"الأقاويل المستعملة معهم خسيسة فيحصل باعتيادها ملكة رديئة للجدليّ".

ليس للمجادل أن يبخس لغته ويسفّ بها غير أنّ هناك حالات أجاز «أرسطو» فيها للمجادل —على جهة العدل— أن يستعمل معهم أيّ نوع من أنواع الأقاويل فإنّ هذا أولى، في نظره، من إظهار العجز عن مقاولتهم. ولكنّه يدعو المجادل، في الآن نفسه، إلى أن يتجنّب هذا الصّنف من الأقاويل ما أمكنه، وأن يركّز أساساً على اختيار المقدّمات

"فإنّ بأمثال هذه المقدّمات يصل إلى غلبة هذا الصّنف لقلّة شعوره بما ينطوي تحتها"[1].

فهذا الضّرب من الأقوال يستعمله الخصم المجادل المعترض —وقد نحا بالجدل منحى الغلبة وإظهار التّفوّق والظّفر— هذا شأن السّفسطائيّين عندما يؤثرون المنفعة على الحقيقة. ويسلكون مسلك الشّتم والتّهوين رغبة في التّفوّق والاستعلاء.

وإذا كانت الخطابة تهدف إلى إقناع متقبّلين ذوي أوضاع خاصّة بموضوعات متنوّعة فإنّ الفلسفة (أمّ العلوم) تستهدف مطلق المتقبّلين، بمن فيهم المفكّرون المنفردون (Solitaire). أمّا الجدل فذو صلة بالمبارزة الكلاميّة (Joute oratoire) المتمثّلة في التّواجه والتّساؤل والتّناوب على القول، منطلقه المواضع المشتركة التي يتقاسمها النّاس جميعاً من قبيل أنّ العدل أفضل من الظّلم[2].

من هذه الجهة يتماثل الجدلُ والخطابةُ: فهما يشتركان في مجال المحتمل، ولا يقدران في ذاتيهما على تأسيس معرفة محدّدة سلفاً، ولكنّهما يمتلكان مصادر لتقديم الحجج والأدلّة. ومع ذلك فإنّ الاحتمال يظلّ أقوى في الجدل منه في الخطابة لكونه يمثّل تقنيّة مبدئية في التّفكير، بينما تجهد الخطابة في إيجاد حلول لمسائل خاصّة انطلاقاً من مواضع مشتركة لانعقادها على النّافع (Utile) والمحبّذ أو المستجاد (préférable) والمتمنّى (souhaitable) والمناسب

1 ابن رشد. **تلخيص كتاب الجدل**. ص 248.

2 MICHEL MEYER, *Introduction*, in : ARISTOTE, *Rhétorique*, p. 18.

(convenable) ولكونها تقع أحياناً مواقع الشّكّ والسّؤال[1].

ويشترك الجدل والخطابة في القصد إلى إيقاع التّصديق وإلى تحقيق الغلبة والظّفر، ويشتركان من جهة الموضوع المنفتح إذ لا موضوع حقًّا يختصّ به أحدهما دون الآخر، ولكنّهما يتفاوتان ويختلفان من جهات عديدة لعلّ أبرزها تعويل الخطابة على فضائل القائل (الإيتوس) وانفعالات الجمهور (الباتوس). فالعواطف والأهواء فيها مهمّة، عليها يُعوّل في تحقيق الغاية وإدراك المقصد خاصّة متى قدر القائل —بحصافته ورجاحة عقله ومبلغ حلمه وحبّه الخير واشتهاره بالفضيلة— على الحظوة بثقة السّامعين[2]، خلافاً للجدل حيث لا قيمة إلاّ لطبيعة التّفكير ولا قصد إلاّ إلى إظهار التّناقض في سياق المناظرة بين خصمين معترضين وأطروحات متناقضة.

> إنّ خاصّةَ الخطابة هي التّمييز بين المحتمل وشبه المحتمل كما أنّ خاصّة الجدل هي التّمييز بين القياس وما هو شبيه به، لأنّ القياس لا يصبح سفسطائيًّا بمقتضى ما ينطوي عليه بالقوّة وإنّمايصبح كذلك بفعل القصد الذي يُتَوخّى منه[3].

من أهمّ وسائل الإقناع في الخطابة فضيلة القائل، على تلك الفضيلة يُعوّل. وفي نقيصة خصمه ما يضيف إليه. وهو ما يجعل الخطيب، في أحايين كثيرة، يدرك غايته مكتفياً بإبراز فضائله ونقائص خصمه. وهو ما أشار إليه ابن رشد في تلخيص كتاب الجدل:

---

1 Michel Meyer, *Introduction*, in : Aristote, *Rhétorique*, p. 19.

2 ينظر:
Aristote, *Rhétorique*, p. 82 «C'est le caractère moral (de l'orateur) qui amène à la persuasion, quand le discours est tourné de telle façon que l'orateur inspire la confiance »

3 ينظر:
Aristote, *Rhétorique*, p. 76 « Le propre de la rhétorique c'est de reconnaître ce qui est probable et ce qui n'a que l'apparence de la probabilité, de même que le propre de la dialectique est de reconnaître le syllogisme et ce qui n'en est que l'apparence ; car ; si le syllogisme devient sophistique,ce n'est pas en puissance, mais par l'intention qu'on y met »

"فإنّ هذا ممّا يوقع التّصديق بما يقوله القائل ويجود بها الإقناع، وإن لم يستعمل معها لا ضميراً ولا تمثيلاً ولا شيئاً آخر، سوى أن يخبر عن الشّيء إخباراً ساذجاً مجرّداً، بعد أن يكون القائل مشهوراً بالفضيلة عند السّامعين، وخصمه مشهورا بالنقيصة عندهم".

ويعوّل الخطيب في استمالة قلوب السّامعين وكسب المودّة والتّصديق على ما يحدثه في نفوسهم من انفعالات[1].

إنّ إحداث الانفعالات محرّك ضروريّ يذكي العواطف والأهواء فيدفعها إلى الاعتقاد والفعل دون استناد بالضّرورة إلى العقل أو تعويل على المنطق أو بقاء في حدود الاستدلال. ومن هذه المنزلة، يُدعى الخطيب إلى معرفة أنواع النّفوس ومحرّكاتها الكبرى، إذ من النّاس من يثيره الحسد ويدفعه، ومنهم من يكتوي بنار الرّغبة فيندفع. ومنهم من يغزو جرأةً، أو يمسك عن الأمر شفقة. ومن يختار الأمر في ضوء صداقته أو كراهيته. إنّ محرّك النّفوس بإيجاز هو الفعل المصحوب باللّذّة أو الألم. ففي الموضوع الواحد تتنوّع طرائق الإقناع والتّأثير بتنوّع مقامات التّخاطب وتختلف باختلاف المتلقّين. وهذه خاصّيّة لا توجد إلاّ في الخطابة ولا يقدر عليها فنّ من الفنون. والخطيب البارع والمحاجّ الماهر —في نظر «ميّار»— من عرف محرّك الذّات التي يتوجّه إليها بالخطاب. وما لم يراع الخطيب هذه القاعدة الجوهريّة يكون قد صادر على المطلوب مقترفاً بمصادرته تلك عظيم الخطأ[2]. وعلى هذا الأساس تُعرّف الخطابة بكونها الملكة التي بها يقدر الخطيب

---

1 ستصبح هذه الفكرة مركزيّة في بحوث اللاّحقين المتأثّرين بالحجاج الأرسطيّ والمحيين تقاليده، من أمثال بيرلمان وتيتيكاه في كتابهما **مصنّف في الحجاج أو الخطابة الجديدة**، وفيه يقول المؤلّفان:

Perelman et Tyteca, *op. cit.,* p.18 « Mais quand il s'agit d'argumenter, d'influer au moyen du discours sur l'intensité d'adhésion d'un auditoire à une certaine thèse, il n'est plus possible de négliger complètement, en les considérant comme irrélevantes, les conditions psychiques et sociales à défaut desquelles l'argumentation serait sans objet ou sans effet. *Car toute argumentation vise à l'adhésion des esprits et, par le fait même, suppose l'existence d'un contact intellectuel* »

p. 53 « Par opposition à la dialectique, qui serait la technique de la controverse avec autrui et à la rhétorique, technique du discours adresse au grand nombre, la logique s'identifie avec les règles appliquées pour conduire sa propre pensée. »

2 Michel Meyer, *Introduction*, in Aristote, *Rhétorique*, p. 23.

على إيجاد حلّ لما يعترض من المشاكل واختيار الطّريقة المناسبة لتحقيق المقاصد في ضوء ما ينزع إليه هذا الإنسان أو ذاك نزوعاً طبيعيًّا، ويميل إليه ميلاً فطريًّا[1].

وهذا الجنس من المقنعات له —في نظر الفارابي– قوّة عظيمة في تمكين الآراء والأقاويل في النّفوس[2]، بفضله تُستنهض الهممُ وتحدث الحميّة والعصبيّة ويُجلّ القائل ويعظُم الرّأيُ فإذا النّفوس إلى إذعان وتسليم، وإذا الرّأي المحتمل في مرتبة اليقين. والخطيب، متى جمع فضائل الذّات والقدرة على إحداث الانفعالات وأجاد بناء قوّة الأقيسة المضمرة وعرض التّمثيلات، صارت خطبته أشدّ إقناعاً. ويرى الفارابي، في السّياق نفسه، أنّ هذا الجنس من المقنعات —وإن كان مختصًّا بالخطابة مجدياً فيها– يُستعمل في المخاطبات السّوفسطائيّة، وربّما استعمله الجدليّون، إلاّ أنّ وروده في الجدل من قبيل الغلط والمغالطة.

الأصل في الحجاج أنّه نشاط عقليّ قائم على حسن اختيار الحجج وصوغها وتنظيمها وإلقائها أو إخراجها، وزمن الإلقاء والإخراج تكون لصورة المحاجّ الخطيب وهيأته وملابسه وطريقة نطقه وجهارة صوته وتلوّنه بالشّعور الذي يحكيه أهمّية بالغة وتكون لعواطف السّامعين وأهوائهم مكانة مهمّة ما فتئت تنمو ويعظم أمرها[3]. غير أنّ بعض النّظريّات الحجاجيّة قد سعت إلى استبعاد العواطف

---

1 ARISTOTE, *Rhétorique*, p. 82.

2 الفارابي، **كتاب في المنطق: الخطابة**، تحقيق محمّد سليم سالم، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1976، ص 31-34.

3 ينظر: EEMEREN (FRANS. VAN. H) ET GROOTENDORST (ROB), *A systematic theory of argumentation, The pragma-dialectical approach*, Cambridge University Press, First published, 2004.

ينظر أيضا:
EEMEREN (FRANS VAN H.) ET HOUTLOSSER (PETER), Une vue synoptique de l'approche pragma-dialectique, in *L'argumentation aujourd'hui : Positions théoriques en confrontation*, textes réunis par Mariame Doury et Sophie Moirand, Presses Sorbonne Nouvelle, 2004.

وكذلك ما ذكرته «أموسي» (AMOSSY)، في كتابها
L'argumentation dans le discours, éd. Armand Colin, 2006, p. 183.

في فصل النّظريّات الحجاجيّة الموجهة ضدّ العاطفة، نقلاً عن Van Eemeren 1996, p. 2 وفيه تقول:

ومحاصرتها لإبقاء الحجاج في دائرة العقل والإقناع. وهو ما نتبيّنه في أعمال منظّري «التّداوليّة الجدليّة» (La pragma-dialectique) الذين يرون في العواطف والأهواء مصدر خطأ يرصدونه في المغالطات والاستدلالات الزّائفة. إنّ استدعاء العواطف والأهواء، في نظرهم، لأمرٌ شنيعٌ لا سيّما عندما نحوّله سلاحاً نسلّطه على العقل المفكر. والمسألة ليست متعلّقة بمشروعيّة الأهواء والعواطف وإنّما هي قائمة على خطورتها ووجوب الانتباه إليها والحذر منها لكونها باباً منفتحاً على الغواية والتّضليل، تفضي إلى الظّلم والخطأ من حيث يراد بالحجاج تحقيق العدل وإظهار الصّواب.

ولكنّ فصل العواطف والأهواء عن الحجاج لم يكن مقنعاً، وقد ردّ عليه خصوم هذه النّظريّة بإثبات مركزيّة العواطف في الحجاج وبإبراز أنّ الأهواء في جوهرها أحكام، ولكنّها أحكام تقويميّة وليست معرفيّة. فالإنسان الذي يميل إلى شيء ما لا بدّ من أنّ هناك شيئاً ما أو قوّة خفيّة معيّنة دفعته إلى اختيار ذلك الشّيء وتفضيله[1]. وهو ما يسمّيه «بلانتين» بـ«المؤثّر العاطفيّ» (L'effet pathétique) وله في تحقيق المقصد قوّة نافذة وأهمّية بالغة. ذلك أنّ الحدث الواحد يمكن أن يثير ردود فعل مختلفة ويكشف عن أهواء متباينة[2].

وعلى هذا الأساس، **يكون التّأثير في السّامع مفهوما جوهريًّا وسمة**

« L'argumentation est une activité de la **raison**, ce qui indique que l'argumentateur a pris la peine de réfléchir au sujet. Avancer un argument signifie que l'argumentateur cherche à montrer qu'il est possible de rendre compte rationnellement de sa position en la matière. Cela ne signifie pas que les **émotions** peuvent jouer un rôle lorsqu'on adopte une position , mais que ces motifs internes , qui ont été assimilés par le discours , ne sont pas directement pertinents comme tels. Quand les gens proposent des arguments dans une argumentation, ils situent leurs considérations dans le royaume de la raison »

وتناول حاتم عبيد هذا المبحث في مقال «منزلة العواطف في نظريّات الحجاج»، **عالم الفكر**، عدد 40، سنة 2011–2012.

1 ينظر AMOSSY, *L'argumentation dans le discours*, p. 186 وحاتم عبيد، «منزلة العواطف في نظريّات الحجاج»، **عالم الفكر**، عدد 40، سنة 2011–2012، ص ص 239–269.

2 PLANTIN, *L'argumentation dans l'émotion*, 1997.

فارقيّة تميّز المقاربات المنطقيّة من المقاربات الخطابيّة للحجاج[1]. فمن قيمة الحجّة في صدورها عن العقل وارتباطها بالبرهان إلى قيمتها تتحدّد بذات متلقّيها[2]. وهكذا يحصل انتقال من غاية معرفة الحقيقة إلى غاية التّأثير، ومن المتقبّل الكونيّ إلى المتقبّل ذي الأوضاع الخاصّة. وهو ما يفضي إلى مسألة ثانية متعلّقة بالأولى: هل المسألة متعلّقة بقوّة الحجّة؟ ومتى تكون الحجّة قويّة؟

إذا كانت اللّسانيّات الحديثة تنفي وجود **حجج قويّة أو ضعيفة** أو حجج صالحة وحجج غير صالحة، مؤمنة بأنّ قوّة الحجج ليست خاصّيّة طبيعيّة فيها آتية من أصل وضعها وإنّما ترى قوّتها في محلّها من الملفوظ[3] فإنّ ترتيب الحجج في الأصل قائم على اعتبار جملة من الخصائص والسّمات الموصولة بطبيعة الحجّة من جهة وبطبيعة الذّات التي تتلقّاها من جهة ثانية[4].

---

1 سنجد أصداء هذه الفكرة في أعمال الباحثين الغربيّين المعاصرين من أمثال بلانتين، في قوله: « Influencer un auditoire : C'est cette notion centrale qui différencie les approches logiques (structurales) et les approches rhétoriques de l'argumentation. les secondes travaillent avec un auditoire, les premières sans auditoires » CHRISTIAN PLANTIN, *Essais sur l'argumentation*, éd KIME, 1990, p.16.

2 PLANTIN, *Essais sur l'argumentation*,,p. 19 « Un argument a la valeur de l'auditoire qui l'admet ».

3 CHRISTIAN PLANTIN, *Essais sur l'argumentation*, p. 76. « Linguistiquement, il n'y a pas de bons ou de mauvais argument ; et si un argument est déclaré plus fort qu'un autre, il tire cette suprématie non d'une caractéristique naturelle ou rationnelle mais de sa place dans l'énoncé».

وهذا خلافاً لما يذهب إليه «بيار بورديو» في كتابه .*Ce que parler veut dire*, p. 109 عندما أشار إلى أنّ قوّة الحجّة آتية من جهة ممثّلها وصائغها. فالملفوظات التّقريريّة لا يمكن أن تكون نافذة المفعول متى لم تصدر عن الشّخص المعترف به (علاقة المتكلّم بالمؤسّسة الاجتماعيّة التي ينتمي إليها) ومن هنا تصبح مشروعيّة الحجّة تساؤلاً عن مشروعيّة الطّبقة التي ينتمي إليها..

4 جنحت بعض الدّراسات الحديثة إلى تبويب تلك الحجج وتعريفها مستندة في التّصنيف والتّعريف إلى ما جاء في كتب المنطق الأرسطيّ. ينظر مثلاً: الميداني، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، دار القلم، دمشق، ط 4، 1993، ص 295. وفي هذا المجال تُصنّف الحجج إلى أربعة أنواع: حجّة **برهانيّة** مسلّم بها تفيد اليقين جازماً، وحجّة **جدليّة** ملزمة مسلّم بمقدّماتها لشهرتها، بالغة باعتقاد الجمهور فيها مبلغاً يقرّبها من اليقين. وحجّة **خطابيّة**، غير ملزمة غير أنّها تفيد ظنًّا راجحاً مقبولاً، عمليّة، موصولة بشواغل الإنسان. تصلح للتّعليم والإقناع، وحجّة **شعريّة** لا يُستبعد فيها الوهم و لا يُشترط فيها ظنّ راجح مقبول. غير

وبين الجدل والخطابة اختلاف آخر في **الغايات**: مدار النّقاش في الخطابة على أفضل الوسائل لإدراك المبتغى، بينما يُقوّم الجدل في ضوء القدرة على الظّفر وتحقيق الغاية التي يسعى إليها المتجادلان. وعلى هذا الأساس تتّصل الخطابة بالسّياسة من حيث نظرها في الغايات، وبالشّعريّة من حيث توظيفها بعض طرائقها وأساليبها، فإذا هي جنس هجين واقع بين الجدل والسّياسة والشّعريّة، بعيدة عن المنطق (اللّوغوس). وعلى ذلك فلها اقتدارها الخاصّ على التّصرّف في الإقناع إيجاباً وسلباً، إثباتاً ونفياً، تروّج ما تريد ترويجه وتبطل ما تسعى إلى إبطاله مستثمرة وسائل مختلفة، منها قوّة القول صادراً عن عالم أو حكيم، أو ما يُعرف بحجّة الشّاهد القوليّ، ومنها ما في طباع النّاس من ميل أو نفور، وحبّ أو كره، وللأداء أو الإخراج فضلُه ومنزلتُه، ففي تلوين الصّوت بحالات الشّعور رفعاً وخفضاً، وثقلاً وحدّة، واسترسالاً وتقطّعاً (مقصوداً)، ما يُظهر الفضائل والصّفات ويُذكي العواطف والانفعالات. والأمر لا يجري في الجدل بالطّريقة نفسها، فهو، في ما اتُّفق عليه، بحث مشترك للتّوصّل إلى الحقّ، يكون في الغالب بعيداً عن المشاحنة والمماراة، والشّتم والمغالطات، وإثارة النّفوس واستنفار العصبيّة وإذكاء الرّغبات والأهواء. هكذا نخلص إلى القول إنّ في الخطابة وسائل ليست في الجدل.

ومن صلب هذه الاختلافات بين الخطابة والجدل ينشأ فارق آخر مداره على **العلاقة بين المتخاطبين**: في الخطابة —مثلما هو الأمر لدى السّفسطائيّين— تتسم العلاقة بعدم التّكافؤ لسيطرة الواحد على الآخر، سيطرة تجعل العلاقة بينهما أشبه بعلاقة الصّائد بفريسته أو الجلّاد بضحيّته. نتبيّن هذا عندما ينزع الخطاب منزع إظهار عيوب الخصم وتبشيع صورته والتّشنيع عليه باعتماد أنواع من الحجج تناسب هذا النّوع من الخطاب من قبيل رفض الحجّة لصدورها عن ذات الخصم، أو التّشكيك في سلامة طويّته أو نزع أقنعته وفضح نواياه، أو التّركيز على مواطن الضّعف في خطابه وتضخيمها، أو تحريف أقواله وعزلها عن سياقاتها لتقويله ما لم يقل. في هذا النّوع من الخطاب تكثر المغالطات المنطقيّة، وأخطاء التّفكير، والتّناقضات، ويكون الخلط، والتّبسيط المخلّ، والحذف والتّعميم. وتنفكّ

أنّها بالغة التّأثير باعثة على الإقناع لتحريكها النّفوس والأهواء انقباضاً وانبساطاً، ووقوع الإنسان تحت تأثيرها قبولاً أو رفضاً، على علمه أحياناً بعدم صحّتها. وحجّة مرفوضة من نوع الغلط متى كانت قائمة على خطإ غير مقصود والمغالطة إذا توفّر قصد التّمويه والتّضليل.

العلاقة التّلازميّة بين الإقناع والانتصار إذ يمكن للخطاب أن يقنع ولكن لا يمكن للمخاطب الانتصار والظّفر.

في هذه الظّاهرة تشترك أنواع من الخطاب —وإن تفاوتت حظوظها منها ومراتبها فيها— من قبيل الخصومة، (La dispute) والمناظرة (La controverse) والمناقشة (La discussion) في مسار ثلاثيّ المراحل والحدود، يتدرّج من تهوين الخصم (La disqualification de l'adversaire) إلى الإقناع والتّأثير (La persuasion) فإلى البحث عن الحقيقة (La recherche d'une vérité).

يُعنى الجدل باختبار المعرفة بينما تُعنى الخطابة بتنفيقها، وعندما يعظم شأن الجدل ويعوّل على المنطق تضعف الخطابة. وفي المقابل كلّما قويت الخطابة ضعف شأن المنطق والجدل. في الجدل تتصدّر قوّة الأفكار الأولويّة والاهتمام بينما تُدرك الخطابة بذات منشئها وفضائل قائلها ما لا تدركه بقوّة البرهان. والجدل الجاري بين المتكلّمين هو غير الجدل عندما يجري بين الفلاسفة: يجادل المتكلّم وقد آمن، ويبرهن على الإيمان —وهو اعتقاد حاصل— بالأدلّة العقليّة المنطقيّة، أمّا الفلاسفة فيبحثون في المسائل بحثاً مجرّداً يقودهم إلى الإيمان أو الكفران. لذلك يُشبّه المتكلّم بالمحامي المخلص ويُشبّه الفيلسوف بالقاضي العادل تعرض عليه قضيّة فلا يكوّن فيها رأياً حتّى يسمع حجج الخصمين[1].

3.1. بين الجدل والسّفسطة

يأتي كتاب السّفسطة في التّرتيب الأرسطيّ مباشرة بعد كتاب الطّوبيقا، إلاّ أنّ هناك اختلافاً في مسألة الفصل بين الكتابيّن، إذ يعتبر بعضهم أنّ هذا الفصل ليس من عمل «أرسطو»، لأنّ صاحب المنطق كان يعدّهما كتاباً واحداً[2]. ومدار

1 استعرنا الصّورة من أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، الهيأة المصريّة العامّة للكتاب، ج 3، 1997، ص 11.

2 نجد في تقديم إبراهيم مدكور لكتاب الشّفاء لابن سينا ما يوضّح هذا الأمر، منها إشارة أرسطو إلى السّفطسة مرّتين تحت عنوان الطّوبيقا (نقلاً عن مقدّمة فورستر لترجمة الطّوبيقا ص 265 طبعة لوب). وفي هذا السّياق يقول مدكور: "وقد أشرنا في المقدّمة التي مهّدنا بها لنشر السّفسطة إلى أنّ كتاب السّفسطة ليس إلاّ ملحقاً لكتاب الجدل وأنّ الجدل إذا كان مؤلّفاً من ثمانية كتب. فإنّ

كتاب السّفسطة على المغالطات التي تحدث في العلوم والأقاويل عامّة[1]. وفي موضوع هذا الكتاب جملة من القضايا تستدعي إعادة النّظر لعلّ أوضحها ما علقت بمصطلح (السّفسطة) من مدلولات سلبيّة وشحنة معنويّة تحقيريّة جعلت هذا الفنّ رديفاً لجملة من الأنشطة المذمومة من قبيل التظاهر بالمعرفة، أو المعرفة الخاطئة، أو التجارة بالمعرفة، والتّعليم اللامسؤول المفضي إلى إنتاج الوصوليين، والرّغبة في التغلب على الخصم دون اعتبار الوسائل، والنّظر إلى السّفسطائيّين بوصفهم متحذلقين يصنعون بالكلمات ما يروق لهم ولا يتورعون في سبيل بلوغ غايتّهم

السّفسطة تؤلّف الكتاب التّاسع والأخير. ولم يظهر من المحدثين بعد ذلك من شكّ في هذه الصّلة" (**الشّفاء. السّفسطة**. 1958. ص ص 1-25) ولا يخرج ما كتبه «تريكو» في مقدّمته لترجمة «الطّوبيقا» عمّا ذكر في مقدّمة السّفسطة إذ يقول ما فحواه: إن تأليف الطّوبيقا يبدو في مجموعه سابقاً على تحرير «التّحليلات الأولى» و«التّحليلات الثّانية» ويلوح أنّه أكثر صلة بالكتب الأولى من الأورغانون. والأرجح أنّ الجزأين من الثّاني إلى السّابع أقدم من بقية أجزاء الطّوبيقا، وهي تأتي مباشرة بعد «المقولات»، ذلك أنّ نظرية البرهان كانت لا تزال مجهولة، فضلاً عن أنّ معنى المصطلحات يخلو من الدّقّة الفنية. ابن سينا، **الشّفاء** ص 7 (المقدّمة). وتطرّق ابن سينا لمسألة ترتيب كتب المنطق تاريخيًّا. وقد أثار في كتاب البرهان مسألة تقديم «الجدل» على «البرهان» أو تأخيره عنه. وممّا جاء في مقدّمة **الشّفاء**. ص 31 أنّ "ترتيب الكتب المنطقيّة الذي وصل إلى العرب جعل الجدل لاحقاً بالبرهان لا سابقاً عليه، وقد خيّل إلى العرب أنّ ترتيب هذه الكتب من عمل أرسطو نفسه لا من عمل أندرونيقوس، فاحترم الفلاسفة الإسلاميّون ما ظنّوه أرسطيًّا ولذلك قال ابن سينا: "الأشبه أن يكون المعلّم الأوّل رتّب هذا الفنّ الذي في البرهان قبل سائر الفنون، وذلك اعتماداً على عدّة حجج: منها أن الغرض الأفضل هو التّوصّل إلى كسب الحقّ واليقين، ويستفاد ذلك من البرهان دون غيره، وأنّ الأولى تقديم الأهمّ على المهمّ".

1 **كتاب السّوفسطيقا** مقالة واحدة ذات أربعة وثلاثين فصلاً عقدها أرسطو لتمييز الجدل الحقيقيّ من المغالطيّ، وفيه عرض الأغراض الخمسة للمجادلات السّفسطائيّة وجملة المغالطات اللّغويّة (غموض، اشتباه، ترتيب مبهم للكلمات، قسمة مبهمة للكلّيات، نبرة خاطئة، صورة التّعبير المستخدم) وغير اللّغويّة (أغاليط بالعرض، استخدام كلمات بإجمال وتفصيل، تجاهل المطلوب، المصادرة على المطلوب، أخذ ما ليس بعلّة علّة، العلّة الخاطئة، جمع المسائل في مسألة وحصر أسباب الأغاليط (الغموض والخطأ في التّمييز) وماز الحجج اللّفظيّة من الحجج العقليّة وبحث في جملة من القضايا من أهمّها كيفيّة إيقاع الخصم في التّناقض وكيفيّة اصطناع المهاترة والكلام المغلوط، وتجاوز رصد ذلك إلى تقديم حلول للمغالطات مبرزاً درجات الصّعوبة في حلّها.

النّفعية عن المغالطة والتّضليل. ولهذه الأسباب وجهت إليهم انتقادات عديدة[1].

والأمر لا يقتصر على السّفسطة بل يسري منها إلى الخطابة، إذ كثيراً ما يعمد هذا الجنس إلى الاستنجاد بالتّأثير العاطفي وإثارة المشاعر والانفعالات لإرضاء الجمهور واستمالته على غير وجه حقّ، وهو ما يفتح باب المغالطة والخداع والإيهام ويجعلها مجلبة للشّكّ ومحلّ اتّهام تشبه التّفكير السّفسطائيّ. وفي هذا السّياق يرى عبد الله صولة أنّ القدماء قد تهيّبوا نصوصاً تراثيّة معدودة من المقدّسات وأحجموا عن النّظر إليها وفيها من منظور الخطابة[2]. وهذه القضايا تدعونا إلى تنزيل كتاب السّفسطة ضمن مشروع «أرسطو» المنطقيّ.

يقرّر «أرسطو» أنّ أنواع الأقيسة تختلف من جهة المادّة لا الصّورة، فالقياس البرهانيّ يكون من المقدّمات الصّادقة، والجدليّ من المشهورات، والسّوفسطائيّ من المقدّمات التي يظنّ بها مشهورة وليست مشهورة أو يظنّ بها أنّها صادقة وليست صادقة[3]. إنّها معدودة ضمن الأقوال الكاذبة والحجج الفاسدة، لكونها توهم بأنّها منتجة دون أن تكون كذلك، أو أنّها تنتج الأمر الموضوع بدءاً، أو أنّها تنتج الأمر بغير الطّريق الصّناعيّ[4].

ويعرّف الفارابي السّوفسطائيّة بكونها

"صناعة يحصل بها للإنسان القدرة على أن يعمل من مقدّمات مشهورة في

---

1 يتحدّث «بلانتين» عن إدانة السّفسطائيّين التي اتّخذت مظاهر عديدة: **إدانة أبستمولوجيّة** ذلك أنّ المعرفة الأفلاطونيّة الحقّ تستهدف جواهر الأشياء، **إدانة منهجيّة** ذلك أنّنا إذا ما احتكمنا إلى قواعد المنطق الأرسطيّ بَانَ تهافت السّفسطائيّة، **إدانة تاريخيّة** ذلك أنّ تعليم السّوفسطائيّين لم يجد في تاريخ اليونان، **إدانة أخلاقيّة واجتماعيّة** لرؤيتها في القوانين تعبيراً متواضعاً عليه لا تعبيراً طبيعيًّا، ممّا أفضى إلى تفكّك العلاقات الاجتماعيّة، **إدانة دينيّة** ذلك أن السّفسطائيّين لا يتكلّمون على وجود الآلهة (...) ولكنّ هذه الصّورة البشعة سرعان ما أعيد النّظر فيها ولم يعد العلم الحديث يرى في هؤلاء صورة قاتمة سلبيّة. ينظر
PLANTIN, *Essais sur l'argumentation*, p. 117.

2 من قبيل ما أنجزه عبد الله صولة في أطروحته **الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبية**، جامعة منّوبة، منشورات كلّيّة الآداب، منّوبة، 2001.

3 ابن رشد، **تلخيص كتاب الجدل**، ص 47.

4 عبد الرّحمان بدوي، **منطق أرسطو** ص 759.

الظّاهر قياساً في الحقيقة. أو من مشهورة في الحقيقة ما هو في الظّنّ قياس، أو ممّا هي في ظاهر الظّنّ مشهورة قولاً هو في ظاهر الظّنّ قياس، يلتمس به إبطال كلّ ما يتضمّن المجيب حفظه، وعلى حفظ كلّ ما يتضمّن السّائل إبطاله"[1].

ويدقّق ابن سينا مسألة المصطلح فيعتبر المغالطة سفسطائيّة إن تشبّه بالفيلسوف، ومشاغبيّة إن تشبّه بالجدليّ. ويرى أنّ المشاغبيّة لا تخالف العناديّة إلاّ بالقصد والغرض. فأمّا في مادّة القياس وصورته فحكمها واحد. وكذلك السّوفسطائيّة لاتخالف الامتحانيّة إلاّ بالقصد والغرض)[2].

أمّا ابن رشد فيتحدّث عن السّوفسطائيّة ضمن أجناس المخاطبات الصّناعيّة الأربعة معرّفاً إيّاها بكونها (مخاطبة مشاغبيّة توهم أنّها مخاطبة جدليّة من مقدّمات محمودة من غير أن تكون كذلك في الحقيقة) ويقف على أغراض المخاطبة المشاغبيّة الخمسة المتمثّلة في تبكيت المخاطب، وإلزامه شنعة، وتشكيكه، واستدراجه إلى الإتيان بكلام غير مفهوم أو بهذر من القول يلزم عنه مستحيل في المفهوم بحسب الظّنّ. ويرى التّبكيت أشهر هذه الأغراض وأكثرها تشنيعاً عليه[3].

تبعث مجمل هذه التّعريفات والخصائص على الاعتقاد بخطر نهج المتكلّم نهج السّفسطة وبضرورة تنقية العمليّة التّخاطبيّة ممّا يعلق بها من آثار النّزعة السّوفسطائيّة ومظاهرها. والحقّ أنّ هذا الاعتقاد لا يخلو من تجنّ على السّفسطة لإنكاره وظيفة إيجابيّة تنهض بها وتساعد على تحقيقها. وهي القدرة على إثبات الرّأي الواحد ونفيه.

وعلى هذا الأساس، تساعد السّفسطة على تكوين ملكة الاحتجاج للرّأي والدّفاع عنه، والاعتراض على رأي الآخر وإبطاله، والقدرة على دعم الرّأي الواحد ودحضه، إثباته ونفيه. فالأعلى شأناً، في تبادل الأقوال، هو الذي قدر على الفهم والإفهام والتّبيّن والتّبيين، وعرف طرائق الاستدلال وأزال الشّبهات، وصحّح الوضع بميز الحقّ من الباطل والقويم من المحال. فلا يعدّ المتكلّم من المجادلين

---

1 الفارابي، **كتاب الجدل**، تحقيق رفيق العجم، ص 27.

2 ابن سينا، **الشّفاء** ص 44.

3 ابن رشد. **تلخيص السّفسطة**. تحقيق محمّد سليم سالم. مطبعة دار الكتب. القاهرة. 1972. ص 13.

البارعين حتّى يكون قادرا على تصوير الحقّ في صورة الباطل والباطل في صورة الحقّ. ويحتجّ للمذموم حتّى يخرجه في صورة المحمود وللمحمود حتّى يبرزه في صورة المذموم. هكذا، لا يدرك المجادل ما يحتاج إليه حتّى يكون قد نظر في ما لا يحتاج إليه. وبهذا يصبح ما لا يُحتاج إليه محتاجاً إليه.

هذه المهارات مطلوبة في الجدل بل متأكّدة، جدير بالمجادل أن يمهر فيها ويروّض نفسه عليها حتّى يتهيّأ له

"أن نأتي في الشّيء إمّا بقياس أو بنقض أو بمقاومة وأن نعلم أنّ السّؤال مستقيم أو غير مستقيم إمّا الذي يصدر عنّا وإمّا الذي يصدر عن غيرنا والسّبب في كلّ واحد منهما لأنّ القوّة في الجدل إنّما تصير لنا من هذه الأشياء، والارتياض إنّما يراد لاقتناء هذه القوّة ولينتفع به خاصّة في الاستكثار من الحجج وفي المقاومات. وذلك أنّ الجدليّ على الإطلاق هو الذي يأتي بالحجج ويقاوم"[1].

ثمّ إنّ طبيعة المخاطب تقتضي أن يتزوّد المجادل بأساليب المغالطة لأنّه يخاطب أحد ثلاثة: إمّا متعلّم يخاطب مخاطبة مبتدئ لتعلّم الشّيء أو مخاطبة مختبر وممتحن، وإمّا غالط وإمّا مغالط[2]. فإن اتفّق أن جرت المواجهة بين من يبحث عن الحقيقة ومن يروم الغلبة

"فمن العدل أن يستعمل معهم أيّ أنواع من الأقاويل اتفّقت فإنّ هذا أولى من إظهار العجز عن مقاولتهم، إلاّ أنّ الإنسان الجدليّ الذي قصده الارتياض ينبغي أن يتجنّب هذا الصّنف ما أمكنه. وإذا اضطر إلى مخاطبة هذا الصّنف فينبغي أن يكون معدّا المقدّمات التي في النّهاية من العموم، فإنّ بأمثال هذه المقدّمات يصل إلى غلبة هذا الصّنف لقلّة شعوره بما ينطوي تحتها"[3].

إنّ المجادل، في الحالات جميعها، مدعوّ إلى معرفة أنواع المغالطات والتّلبيسات لئلاّ يقع فيها ولينتبه إليها إذا ما عمد إليها خصمه، وليوظّفها في خطابه متى اقتضى الأمر ذلك. ويُطلب إليه أيضاً أن يكون قد أحاط علماً بقوانين

---

1 عبد الرّحمان بدوي، **منطق أرسطو**، ص 767.

2 الفارابي، **كتاب الجدل**، ص 48.

3 ابن رشد، **تلخيص كتاب الجدل**، ص 248.

الصّناعة، حتّى يقتدر على إحضار القياس المناسب، ويختار المقدّمة المناسبة، وأن تكون له قدرة على تلقّي المغالطات الخاصّة التي ترد في صناعته بما يزيلها. ويكون ذلك بالقدرة على إيجاد القياس على كلّ مطلوب، والقدرة على إيجاد القياس على الشّيء ومقابله. وهذه الصّناعة

"ليست بصغيرة وذلك أنّها تعلّم الإنسان التّحفّظ من التّناقض عند المحاورة، وأن يكون مقتدراً في العلم والفهم الفلسفيّ على أن يتأمّل الأشياء التي تلزم عن كلّ واحد من الأصلين الموضوعين بل على أن يكون قد تأمّله وفرغ منه. والذي يبقى في الأمر أن يصيب في اختيار أحدهما. ويحتاج في ذلك أن يكون جيّد الطّبع وجودة الطّبع بالحقيقة فليست شيئاً غير أن يكون قادراً على حسن الاختيار لما يختار والهرب من الكذب. وإنّما يقدر على فعل ذلك على سَداد من طُبع طبعاً فاضلاً"[1].

هكذا يتبيّن لنا أنّ للجدل وضعاً خاصًّا يميّزه من الخطابة والسّفسطة والبرهان بالرّغم من التّداخل الحاصل بين أنواع المعارف والعلوم: يتنزّل الجدل في منزلة وسطى بين الخطابة والبرهان، فلا هو يستنجد بفضائل القائل في تنفيق ما كان من المواقف خلافيًّا ولا هو يعوّل على عواطف الجمهور وأهوائهم لإنفاذ الأفكار التي رفض العقل قبولها ولا له من صدق المقدّمات ويقينها ما يهيّئه لتحقيق القوّة الإقناعيّة التي للبرهان. ولعلّ منزلته هذه دفعت ببعض الفلاسفة والمفكّرين إلى تدبّر حقيقة أغراضه ومقاصده من جهة النّشأة والتّرقّي في مراتب المعرفة. وفي هذا الإطار يتجاوز الفارابي الشّرح إلى التّفسير والتّعليل والتّأويل. لا شكّ في أنّ هذا الباب المعقود للجدل اليونانيّ لا يسمح منهجيًّا بتنزيل هذه الإضافة العربيّة، غير أنّ استناد الفارابي إلى الفلسفة اليونانيّة في تحليل هذه الفكرة قد زيّن لنا إدراجها في هذا الموضع من البحث، لا سيّما أنّ الأشياء تُعرّف أحيانا بالمقايسة والتّضادّ.

يقوم تصوّر الفارابي على اعتبار الجدل لاحقًا في النّشأة بالخطابة سابقاً للبرهان. فهو يرى أنّ

"الفلاسفة قديماً كانوا يستعملون عند فحصهم الأمور النّظريّة الطّرق الخطبيّة مدّة طويلة، لأنّهم لم يكونوا شعروا بغيرها إلى أن شعروا أخيرا بالطّرق الجدليّة،

---

1 عبد الرّحمان بدوي، **منطق أرسطو**، ص 764.

فرفضوا الخطبيّة في الفلسفة، واستعملوا فيها الجدليّة، واستعمل كثير منهم الطّرق السّوفسطائيّة. ولم يزالوا كذلك إلى زمان «أفلاطون» فكان أوّل من شعر بالطّرق البرهانيّة، وميّزها عن الجدليّة والسّوفسطائيّة والخطبيّة والشّعريّة، [...] من غير أن يشرع لها قوانين كلّيّة، إلى أن شرّع لها «أرسطوطاليس» في كتاب البرهان وقوانينه، فهو أوّل من حصلت له هذه الطّرق، فوضع لها قوانين كلّيّة مرتّبة ترتيباً صناعيًّا وأثبتها في المنطق، فرفض المتفلسفون منذ ذلك تلك الطّرق القديمة"[1].

وبيّن الفارابي أنّ صناعة الكلام والفقه متأخّرتان عن الملّة، والملّة متأخّرة عن الفلسفة، وأنّ القوّة الجدليّة والسّوفسطائيّة تتقدّمان الفلسفة، والفلسفة الجدليّة والفلسفة السّوفسطائيّة تتقدّمان الفلسفة البرهانيّة، فالفسلفة بالجملة تتقدّم الملّة على مثال ما يتقدّم بالزّمان المستعمل الآلات الآلات، والجدليّة والسّوفسطائيّة تتقدّمان الفلسفة على مثال تقدّم غذاء الشّجرة للثّمرة "أو زهر الشّجرة للثّمرة"[2].

وعلى هذا الأساس ترتّبت العلوم وطرائق فحص الأمور ترتيباً ثلاثيًّا:

- خطابيّة لا تستعمل في الأصل لإنشاء المعارف واستنباطها أو اختبارها وإنّما لنشرها وتنفيقها، فهي تستعمل للصّنائع كلّها، ليس لها موضوع خاصّ بل تلتمس الإقناع في جميع أجناس الأمور وأكثر استعمالها في المعاملات المدنيّة. تستدرج السّامعين بالتّعويل على فضائل القائل وبما تحدثه فيهم من الانفعالات النّفسانيّة التي تمكّن الآراء والأقاويل في النّفوس مستميلة إيّاها إلى تصديق القائل وتكذيب خصمه، محدثة بذلك من ضروب الحميّة والعصبيّة ما لا تحدثه سائر الطّرائق والعلوم. بل إنّ هذه الطّرائق الخطبيّة لها في نظر متقبّليها منزلة اليقين. ومرجع هذا التّقدّم في الزّمن والنّشأة إلى أنّ الخطابة عامّة والجدل خاصّ والبرهان أخصّ، وبيّن أنّ

---

1 الفارابي، **كتاب في المنطق: الخطابة**، ص 22. ونشير، في هذا السّياق، إلى أنّنا على وعي بما يفضي إليه تحليل الفكرة من تجاوز للمنهج، وإلى أنّه لم يكن لنا بدّ من مواصلة التّحليل بتجاوز الإطار الزّمنيّ المرسوم في المنهج، وذلك تلافياً للتّكرار في لاحق الفصول.

2 الفارابي، **كتاب الحروف**، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه محسن مهدي، دار الشّروق، بيروت، لبنان، سلسلة بحوث ودراسات، ط 2، 1990، فقرة 110، ص 132.

"العوامّ والجمهور هم أسبق في الزّمان من الخواصّ. والمعارف المشتركة التي هي بادئ رأي الجميع هي أسبق في الزّمان من الصّنائع العمليّة ومن المعارف التي تخصّ صناعة صناعة منها، وهذه جميعاً هي المعارف العامّيّة"[1].

– أمّا الطّرق الجدليّة فمنشؤها الأساسيّ هو الاختلاف، إذ

"لا يزال النّاظرون يستعملون الطّرق الخطبيّة فتختلف بينهم الآراء والمذاهب وتكثر مخاطبة بعضهم بعضاً في الآراء التي يصحّحها كلّ واحد لنفسه ومراجعة كلّ واحد للآخر. فيحتاج كلّ واحد إذا روجع فيما يراه مراجعة معاندة أن يوثّق ما يستعمله من الطّرق ويتحرّى أن يجعلها بحيث لا تعانَد أو يعسر عنادها. ولا يزالون يجتهدون ويختبرون الأوثق إلى أن يقفوا على الطّرق الجدليّة بعد زمان"[2].

وفي ثنايا الفحص والاختبار تتمايز الطّرق المفضية إلى الصّواب من الطّرق القائمة على المغالطة والتّلبيس وتَبين عندئذ الطّرق الجدليّة من الطّرق السّفسطائيّة. فيكون اطّراح الطّرق السّفسطائيّة ويكون التّحذير منها والدّعوة إلى الانتباه إليها لئلاّ تعطّل مسار الحوار القاصد إلى تحقيق النّفع وإظهار الصّواب. والطّرق الجدليّة نفسها ليست غاية البحث وإنّما هي مرحلة اختبار يمرّ بها الفكر الباحث عن طمأنينة اليقين

"فلا تزال تُستعمل إلى أن تكمل المخاطبات الجدليّة فتَبين بالطّرق الجدليّة أنّها ليست هي كافية بعد في أن يحصل اليقين. فيحدث حينئذ الفحص عن طرق التّعليم والعلم واليقين"[3].

– وفي ثنايا هذا الانتقال مراحل عديدة يشهدها الفكر وتطوّرات متسلسلة يبلغ فيها الشّيء أقصى ما يمكن بلوغه، وقد استبان فيها ما لم يكن يُدرك من قبل لتنتهي، بعد الفحص والتّصحيح، إلى الضّبط والتّوثيق والتّرتيب ووضع ما يحتاج إليه من النّواميس لتعليم ما استُنبط بقوّة العقل وما استفرغ الفكر فيه واستقرّ الرّأي عليه

1 الفارابي، **كتاب الحروف**، فقرة 110، ص 132.
2 **المرجع نفسه**، فقرة 140 + 141، ص 150.
3 **المرجع نفسه**، فقرة 140 + 141، ص 150.

"فإذا وُضعت النّواميس في هذين الصّنفين وانضاف إليها الطّرق التي بها يُقنع ويعلّم ويؤدّب الجمهور فقد حصلت الملّة التي بها عُلّم الجمهور وأُدّبوا وأُخذوا بكلّ ما ينالون به السّعادة"[1].

هكذا يحلّ الفارابي الفلسفة اليقينيّة المنزلة العليا لاقترانها باليقين والصّدق وتنزّهها عن الظّنّ والكذب والتّمويه ذلك أنّ الفلسفة

"إذا كانت لم تصر بعد برهانيّة يقينيّة في غاية الجودة، بل كانت بعد تُصحّح آراؤها بالخطبيّة أو الجدليّة أو السّوفسطائيّة، لم يمتنع أن تقع فيها كلّها أو في جلّها أو في أكثرها آراء كلّها كاذبة لم يُشعر بها، وكانت فلسفة مظنونة أو مموّهة"[2].

وعلى هذا الأساس، يرى الفارابي أنّ القوّة الجدليّة والسّوفسطائيّة تتقدّمان الفلسفة، والفلسفة الجدليّة والفلسفة السّوفسطائيّة تتقدّمان الفلسفة البرهانيّة. ويضرب الفارابي على ذلك مثل الشّجرة والثّمرة، إذا لا بدّ أن يتقدّم الغذاء ويتعهّد النّبت حتّى تنتج الثّمار[3].

ومن أهمّ ما انتهى إليه الفارابي، في معرض تناوله العلاقة بين الفلسفة والملّة، خطر الجدل والسّفسطة على الدّين وإضراره بالملّة لتهوينهما العقائد في نفوس معتقديها وإخراجهم من طور التّسليم الباعث على الطّمأنينة واليقين "ولو كان واهماً مزعوماً" إلى طور الشّكّ والرّفض والدّحض والسّؤال الباعث على تقويض ما استقرّ في أعماق النّفوس. وجعل المسلّم به المتّفق عليه محلّ شكّ وارتياب وإبطال. ولذلك

"صار حال واضعي النّواميس ينهون عن الجدل والسّوفسطائيّة ويمنعون منهما أشدّ المنع. وكذلك الملوك الذين رُتِّبُوا لحفظ الملّة —أيّ ملّة كانت— فإنّهم يشدّدون في منع أهلها ذينك ويحذّرونهم إيّاهما أشدّ تحذير"[4].

---

1 الفارابي، **كتاب الحروف**، فقرة 140+141، ص 150.

2 **المرجع نفسه**، ص 153.

3 **المرجع نفسه**، ص 132.

4 **المرجع نفسه**، ص 156.

وقد عرض ابن سينا هذا الرّأي في كتاب البرهان على نحو آخر. في معرض إثارته مسألة تقديم (الجدل) على (البرهان) أو تأخيره عنه. فقد لاحظ أنّ ترتيب كتب «أرسطو» في المنطق أقنع العرب بأنّ الجدل لاحق بالبرهان لا سابق عليه وبأنّ الجدل من جنس منطق البرهان وإن تقدّم عليه واتُّخذ سبيلاً إليه. ورجّح ابن سينا أن يكون

"المعلّم الأوّل رتّب هذا الفنّ الذي في البرهان قبل سائر الفنون، وذلك اعتماداً على عدّة حجج: منها أن الغرض الأفضل هو التّوصّل إلى كسب الحقّ واليقين، ويستفاد ذلك من البرهان دون غيره، وأنّ الأولى تقديم الأهمّ على المهمّ"[1]

حجّته في ذلك

"أنّ منطق البرهان قضايا تنتج الحقّ من ذاتها، ومنطق الرّجحان تتدخّل فيه عوامل نفسانيّة واجتماعيّة خارجيّة هي التي تميل به إلى الرّجحان"[2].

فما المستقلّ القائم بنفسه مثل المقترن بغيره المشروط به. ذلك أنّ الجدل قائم على المشهور. وإنّما اشتهر المشهور لأحوال عالقة به أو متعلّقة بالجدليّ.

إنّ هذه الفكرة الأرسطيّة برزت بوضوح في شروح الفلاسفة العرب وترجماتهم المنطق الأرسطيّ. ومن بعد. جرت في سائر التّرجمات والمداخل إليها وما يرافقها من مقدّمات. وهو ما ذهب إليه «تريكو» عندما اعتبر كتاب المواضع سابقاً في النّشأة على كتاب التّحليلات الأولى والثّانية مشبّها إيّاه بكتاب الشّباب عند «أرسطو»، جاعلاً إيّاه بمنزلة التّمرين الذّهنيّ للممهّد لدراسة البرهان[3].

2. خصائص الجدل

1.2. على المقدّمات يُبنى الجدل

تبحث كتب المنطق الأرسطيّ في صور الأقيسة ومادّتها لميز القياس البرهانيّ من القياس الجدليّ والقياس الخطابيّ والقياس الشّعريّ. ففي إطار القياس يتنزّل

1 ابن سينا، **الشّفاء**. المقدّمة، ص 31.

2 **المرجع نفسه**، والصّفحة نفسها.

3 ARISTOTE, *Organon, V les topiques*, p. 1.

الحديث عن الجدل، وفي إطار الحجاج يتنزّل الحديث عن القياس. وهو ما يبرّر اختيارنا مصطلح (الحجاج الجدليّ) لكون الجدل شكلاً من أشكال الحجاج له من المقوّمات العامّة المشتركة ما ينسبه إليه ويعلّقه به، وله من الخصائص ما يميّزه من سائر أجناس القول وفنونه ويتيح لنا الحديث عن الحجاج الجدليّ والحجاج الخطابيّ والحجاج المغالطيّ.

ومرجع اختلاف هذه الأنواع إلى طبيعة المقدّمات وما تفيده من يقين. وبيان ذلك أنّ والحجّة المعروضة في المقدّمة تكون حجّة برهانيّة إذا كانت من الأوّليّات والمسلّمات تفيد يقيناً جازماً يوضع في المقدّمات ويسري في النّتائج، وتعتبر حجّة جدليّة تأتلف من المقدّمات المشهورات المحمودة عند الجميع أو الأكثر الذّائعات الباعثات على الاعتقاد اعتقاداً يقارب اليقين فلا يشكّ العقل للوهلة الأولى في أنّ نقيضه ممكن، وتُعدّ حجّة خطبيّة تكون من المقدّمات المظنونة التي في بادئ الرّأي وتفيد ظنًّا راجحاً مقبولاً من دون أن تكون ملزمة، وهي حجّة شعريّة عندما لا توقع تصديقاً بل توقع تخييلاً يقصد إلى تحريك النّفوس انبساطاً وانقباضاً وترغيباً أو ترهيباً، وتنفيراً أو تبخيلاً، أو تسخية أو تشجيعاً وهي حجّة لها في النّفس تأثير. وعليها التّعويل في صناعة الشّعر وفي نثر الوعّاظ. وتكون حجّة سوفسطائيّة مشاغبيّة عندما تتراءى برهانيّة يقينيّة أو جدليّة محمودة من غير أن تكون كذلك في الحقيقة بل هي مؤلّفة من مقدّمات كاذبة ومبنيّة على الخطأ يقصد بها التّمويه على الخصم[1].

---

1 ينظر: ابن سينا، **كتاب النّجاة في الحكمة المنطقيّة والطّبيعيّة والإلهيّة**، نقّحه وقدّم له د ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 1، 1985، ص 44.

ابن رشد، **تلخيص السّفسطة**، مرجع مذكور.

الغزالي، **معيار العلم في المنطق**، شرحه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 1، 1990.

ARISTOTE, *Organon, V les topiques*, p. 5 « Le syllogisme est un discours dans lequel, certaines choses étant posées, une autre chose différente d'elles en résulte nécessairement ; par les choses mêmes qui sont posées. C'est une démonstration quand le syllogisme part de prémisses vraies et premières, ou encore de prémisses telles que la connaissance que nous en avons prend elle-même son origine dans des prémisses premières et vraies. Est dialectique le syllogisme qui conclut de prémisses probables. Sont vraies et premières les

وهذه المقدّمات الأوائل إمّا محسوسات أو مقبولات أو مشهورات. ففي طبع النّاس تقديم المحسوسات والمشهورات وإكسابهما الشّرف والرّياسة، وتأخير المقبولات حتّى تُمتحن وتُصحّح. وفي طباعهم أيضاً إيثار المشهور على المحسوس لأنّ الحسّ مشترك جامع الإنسان والحيوان أمّا المشهور فخاصّ من حجج العقول. وعلى هذا الأساس تتفاوت أوّليّة هذه المقدّمات في الجدل، فلا تُستعمل المحسوسات مبادئ

"إلاّ في الاستقراء لتصحيح المقدّمات الكلّية التي أشخاص موضوعاتها محسوسة وليست هي بالمقدّمات المحسوسة، لكنّها داخلة في المشهورات"[1].

ويفصّل ابن سينا الحديث عن هذه المقدّمات: فمنها المحسوسات[2] والمجريات[3] والمتواترات[4] والمقبولات[5] والوهميّات[6] والذّائعات[1] والمظنونات[2]

---

choses qui tirent leur certitude non pas d'autres choses, mais d'elles-mêmes ; car on ne doit pas, pour les principes de la science, avoir à en rechercher le pourquoi, mais chacun de ces principes doit être par soi-même certain. Sont probables les opinions qui sont reçues par tous les hommes, ou par la plupart d'entre eux, ou par les sages, et parmi ces derniers, soit par tout, soit par la plupart, soit enfin par les plus notables et les plus illustres. Est éristique le syllogisme qui part d'opinions qui, tout en parait probables, en réalité ne le sont pas ; et encore, le syllogisme qui ne conclut qu'en apparence d'opinions probables ou paraissent probables (…)

1 الفارابي، **كتاب الجدل**، ص 19.

2 هي أمور أوقع التّصديق بها الحسّ كقولك الثّلج أبيض، الشّمس نيرة.

3 هي أمور أوقع التّصديق بها الحسّ بشركة من القياس وذلك أنّه إذا تكرّر في إحساسنا وجود شيء لشيء تكرّر ذلك منّا في الذّكر، وحدثت لنا منه تجربة، بسبب قياس اقترن بالذّكر (مثل شراب كذا يؤدّي إلى الإسهال).

4 هي الأمور المصدّق بها من قبَل الأخبار التي لا يصحّ مثلها المواطاةُ على الكذب لغرض من الأغراض كضرورة تصديقنا بوجود الأمصار والبلدان وإن لم نشاهدها.

5 وهي آراء أوقع التّصديق بها قول من يوثق بصدقه فيما يقول، إمّا لأمر سماويّ يختصّ به، أو لرأي وفكر قويّ تميز بهن مثل اعتقادنا أموراً قبلناها عن أئمّة الشّرائع قبل أن نتحقّقها بالبرهان أو شبهه.

6 هي آراء أوجب اعتقادها قوّة الوهم التّابعة للحسّ مصروفة إلى حكم المحسوسات لأنّ قوّة الوهم لا يتصوّر فيها خلافها (وجود وهميّات كاذبة ووهميّات صادقة يتّبعها العقل مثل أنّه كما لايمكن أن يتوهّم جسمان في مكان واحد... والوهميّات قويّة جدًّا عند الذّهن والباطل منها إنّما يبطل بالعقل ومع بطلانه لا يزول عن الوهم.

والمخيّلات[3] والأوّليّات[4]. وتُصنّف هذه المقدّمات، استناداً إلى معيار القوّة الإقناعيّة والقدرة على تحقيق اليقين، صنفين جامعين: صنف اليقينيّات وتُدرج فيه إمّا الأوّليّات وما جمع معها، وإمّا التّجريبيّات وإمّا المتواترات وإمّا المحسوسات، وصنف خارج عن هذه الجملة وتُدرج فيه الذّائعات والمقبولات والمظنونات[5].

هذه التّصنيفات والتّفريعات قد توهم بتفكّك العلوم وعدم تعاونها وقيام الحدود بينها غير أنّ الأمر ليس كذلك إذ كثيراً ما "يؤخذ ما هو مسألة في علم مقدّمة في علم آخر" وتحصل بينهما صور من الارتباط والتّواشج تحقّق الإفادة وتضمن التّواصل المخصب بين العلوم[6].

وهذه المقدّمات التي ذكرها أرسطو وفصّل ابن سينا القول فيها تمثّل مادّة للقياس. وعلى أساس المقدّمة المتخيّرة يتحدّد نوع القياس. فلا يكون قياساً برهانيًّا حتّى تكون مقدّماته يقينيّة صادقة. والمثل الكامل للمعرفة البرهانيّة موجود في الرّياضيّات، لأنّها تقوم على مبادئ بيّنة بنفسها.

ههنا تثار مسألة دقيقة: هل ينتج القياس المعرفة ويطلعنا على المجهول انطلاقاً من المعلوم؟

إنّ الأقيسة لا تفيد العلم إلاّ إذا كانت مقدّماتها صادقة. وصدق النّتائج

---

1 هي مقدّمات وآراء مشهورة محمودة أوجب التّصديق بها إمّا شهادة الكلّ (العدل جميل) وإمّا شهادة الأكثر وإمّا شهادة العلماء أو شهادة أكثرهم أو الأفاضل منهم، فيما لايخالف فيه الجمهور

2 هي آراء يقع التّصديق بها لا على الثّبات بل يخطر بإمكان نقيضها بالبال ولكنّ الذّهن يكون إليها أميل.

3 هي مقدّمات ليست تقال ليصدق بها بل لتخيّل شيئاً على أنّه شيء آخر وعلى سبيل المحاكاة ويتبعه في الأكثر تنفير للنّفس عن شيء أو ترغيبها فيه وبالجملة قبض أو بسط.
ينظر في جميع هذه التّعريفات: ابن سينا، **كتاب النّجاة في الحكمة المنطقيّة والطّبيعيّة والإلهيّة**، **المرجع نفسه**، ص 97 وما بعدها.

4 هي قضايا ومقدّمات تحدث في الإنسان من جهة قوّته العقليّة من غير سبب يوجب التّصديق بها إلاّ ذواتها.

5 ابن سينا، **كتاب النّجاة في الحكمة المنطقيّة والطّبيعيّة والإلهيّة**، ص 102.

6 **المرجع نفسه**، ص 110.

يتوقّف على صدق المقدّمات. فالقياس بهذا المعنى، لا يضمن صدق المقدّمات بل يضمن صحّة الانتقال من المقدّمات إلى النّتائج. ولهذا فإنّ النّتائج في القياس العلميّ يجب أن تكون

"صادقة وأوّليّة ومباشرة، وأن تكون أعرف وأسبق من النّتيجة وعلّة لها فهي يجب أن تكون «صادقة» لأنّنا لا نستطيع أن نعرف ما ليس موجوداً، ويجب أن تكون «أوّليّة» و«مباشرة» وإلاّ فلن نعرفها لأنّ المعرفة إنّما تكون إمّا بالبرهان —ولا برهان على مبادئ البرهان– وإمّا تعرف مباشرة. وهي «سبب لنتيجة» «وأعرف منها» و«سابقة» عليها لأنّنا إنّما نعرف معرفة علميّة حينما نعرف العلّة أو العلل"[1].

والمشهورات هي لحمة الجدل وسداه سمّيت كذلك

"لاشتهارها بين النّاس ولإذعانهم لها وانقيادهم إليها لأسباب ترجع إلى حسن موقعها وسهولة قبولها"[2].

ومرجع اشتهارها إلى أسباب عديدة منها ما تنهض به من وظائف في حياة الجماعات والأفراد. فلها فضل تربية الأمم وتأديب أحداثها وتيسير تلاقيها وإحداث الألفة بينها. فهي زاد الصبيّ المتعلّم وهي عرف المجتمع وشريعة العالم إليها يُستند في نخل جميل الأقوال والأفعال من قبيحها، ومحمودها من مذمومها، ومؤثرها من منكرها....

ومن أسباب ذيوع المشهور مشاكلته للحقّ وتعلّق المصلحة به وإجماع أرباب الملل عليه. وله دواع أخر: يحمل عليه الحياء والخجل والرحمة والحشمة، ويفضي إليه الاستقراء حتّى إذا ما تعصّب المرء وعاند وطلب وجه الخلاف لم يمكنه ذلك. وتتفاوت هذه المشهورات لطفا وحسن موقع، على أنّ أفضلها ما انقاد لها المرء وأذعن دون إكراه أو وجوب[3].

ولكنّ الاشتهار ليس رديفاً للحقّ والصدّق، وليس معناه أن يقنع ويبعث

1 ابن رشد، **شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان**، ص 15.

2 ابن سينا، **الشّفاء**، المقدّمة، ص 32.

3 **المرجع نفسه**. ص 40.

على القبول والتّسليم، إذ كثيراً ما تتقابل المشهورات وتفضي إلى نتائج متقابلة تبعث على النّظر في مشهور آخر وتغليبه، بل كثيراً ما يسود الباطل ويشتهر[1] لأنّ الشّهرة

"لا تمنع أن تكون موجودة للباطل كما للحقّ، حتّى تكون المقدّمات المشهورة الحقة مساوية للمقدّمات المشهورة الباطلة"[2].

كما أنّ

"المشهور ليس يجب أن يكون حقًّا، بل ربّما كان باطلاً، وأمكن أن يلزمه باطل، وأن يكون ذلك الباطل ممّا هو أيضاً شنع، وإن كانت مبادئه غير شنعة، فإنّه كثير من القياسات الجدليّة تساق نحو أمور شنعة وباطلة"[3].

ولذلك فالمشهورات متفاوتة قوّة وضعفاً، لا يمتنع أن يناقض بعضها بعضاً فيعظم حظّها من الخلاف وتكون الممانعة والمقاومة وعدم التّسليم. فإذا كان المشهور لا يسلم من الخطأ فبم نفسّر اشتهاره وميل النّاس إليه وإجماعهم عليه أحياناً؟

إنّ السّرّ في اشتهار الشّيء والإقبال عليه والإذعان له —ولو كان باطلاً— هو سهولة انجذاب النّفس إليه ووقوعها تحت سحره وتأثيره وقوعاً يقف العقل عاجزاً عن الفهم والتّبرير بالرّغم من قوّة الحجج الدّاحضة للاختيار والتّسليم والبراهين الباعثة على الرّفض والإبطال. وليس مرجع الاشتهار والتّسليم إلى تمام آلة البيان وبلاغة اللّسان وإنّما إلى أحوال تقترن بها وتساعد عليها وتؤدّي إليها وتجعل المرفوض محبوباً مسلّماً والمشكوك فيه موثوقاً به وذلك

"لأنّ التّسليم والشّهرة ليسا مبنيّين على الحقيقة بل على حسب مناسبتها للأذهان، وبحسب أصناف التّخيّل من الإنسان"[4].

يفضي هذا التّحليل إلى أنّ المشهورات متفاضلة متغيّرة مختلفة باختلاف

---

1 ابن سينا، **الشّفاء**، ص 19.
2 **المرجع نفسه**، ص 34.
3 **المرجع نفسه**، ص 321.
4 **المرجع نفسه**، ص 39.

الأمم والأزمنة. توغل في الزّمان وتتنقل عبر الأجيال. فإذا هي شرائع الأمم. عليها يُعتمد في تحديد التّنظيمات وترتيب المعاملات وضبط القواعد والأخلاق ورسم قويم السّلوك وسنّ سليم القيم والشّيم. إنّها عرف عامّ وشريعة غير مكتوبة تعبّر عن روحها، وتفصح عن مزاجها، وتنتظم القواعد التي يلتزمها النّاس في سلوكهم ومعاملاتهم من جهة الدّين وما يتّصل به من شعائر واحتفالات، والأخلاق وما تفرضه من واجبات بعضها يأمر بالفضيلة وبعضها ينهى عن الرّذيلة، والفنون التي تعبر عمّا يدور في خلد النّاس وتصوّر مشاعرهم وتجمّل لهم الحياة، والسّياسة وقواعد الحكم الصّالح، الحافظ للجماعة من الانحلال والفساد والآخذ بيد الأمّة نحو العمران. وكلّ أولئك أمور إنسانيّة تتّصل بالذّوق والمزاج والمصلحة، ينظمها عقل عمليّ يقصد إلى هدي البشر في حياتهم العمليّة (فرونيسس) يختلف عن العقل النّظريّ النّافع في طلب اليقين الذي تخضع له الأمور الرّياضيّة والطّبيعيّة (نوس)[1].

وأيًّا يكن الأمر. فإنّه في الجدل تُتخيّر المقدّمات بتصفّح آراء الجمهور أو آراء أكثر النّاس أو آراء جميع الفلاسفة أو أكثرهم أو أهل النّباهة منهم أو الآراء المضادّة للظّاهرة. وجميع الآراء في الصّنائع[2]. ثمّ تكون مرحلة اختبار تلك المقدّمات بعرض الآراء المضادّة التي هي في الظّاهر ذائعة على جهة التّناقض لاستعمال الذّائع منها وتلافي الشّبيه بها. وللمجادل في اختيار مقدّماته وتأليفها وفي تكوين أقيسته موارد. إذ يمكن أن ينهل من معين الرّأي العامّ المجمع عليه. أو رأي الأغلبيّة. أو رأي الحكماء. أو عدد منهم. أو النّبهاء منهم. أو الآراء المناقضة لما هو مسلّم به[3].

وتُرتّب أصناف الأقوال المشهورة على نحو يتدرّج بها من الأوسع انتشاراً إلى أقلّه دون أن تحصل فيه مخالفة أو أن يكون المشهور عند ذوي النّباهة والصّيت

---

1 ابن سينا، **الشّفاء**، المقدّمة، ص 39.

2 ينظر: عبد الرّحمان بدوي، **منطق أرسطو**، ص 508. وينظر أيضا:
ARISTOTE, *Organon, V les topiques*, pp. 313, 323, 330, 335, 346 : «Il y a autant de façons de choisir les propositions que nous avons distingué d'espèces dans la proposition elle-même ; ainsi nous pouvons recueillir les opinions de tout le monde ou celles de la majorité, ou celles des sages, et, parmi ces derniers, celles de tous ou celles de la plupart ou celles des plus notables ; ou encore les opinions contraires à celles qui semblent généralement adoptées ; ou enfin, toutes les opinions conformes à l'enseignement des arts » p. 30.

3 ARISTOTE, *Organon, V les topiques*, p. 30.

من أهل العلم رأياً مبتدعاً مخالفاً للجمهور. ذلك أنّ

"الأمر الذي لا يشكّ فيه أحد من النّاس، ولا يختلفون فيه، هو غنيّ عن الإثبات، ومن يحاول نقضه بالقياس، فهو أهل أن يُضحك منه"[1].

وأما الرّأي الذي ليس هو لإنسان مشهور ولا عليه قياس فهو الذي يُسمّى الشّاذّ والتّحكّم والتّخرّص، وليس أحد يبلغ به الحذق أن يجعله مطلوباً يفحص عنه في هذه الصّناعة[2]

وتثير دراسة المشهورات مسائل عديدة تتعلّق بالحجّة عندما تتعدّد الحجج، وبالمرجع الضّامن لصحّة القول عندما تتعدّد مراجع القول. ذلك أنّ كثيراً من آراء الفلاسفة ليس للجمهور فيها رأي ولا للمشهور إليها سبيل[3]، ثمّ إنّه يحصل أن يقع التّناقض والتّضادّ في مشهور الآراء والأقوال والقيم، فيجري التّناقض والتّضادّ بين الفيلسوف والفيلسوف (مثل وجود الجزء الذي لا يتجزّأ)، والجمهور والجمهور (الغنى آثر من الفقر، أم الفقر آثر من الغنى)، والفيلسوف والجمهور

"مثل ما يرى الفلاسفة أنّ الفضيلة مع سوء العيش والخمول آثر من جودة العيش والكرامة مع فوات الفضيلة، فالجمهور يرون خلاف ذلك"[4].

ويرى «أرسطو» أنّه

"ليس أحد ممّن له عقل يقدّم ما لا يراه أحد، ولا يسأل عمّا هو ظاهر للنّاس كلهم أو لأكثرهم لأنّ هذا ليس فيه شكّ وذاك لا يضعه أحد من النّاس"[5].

وفي هذا يقول الفارابي:

"وكلّما كان المخبرون لنا والذين يرون ذلك الرّأي أكثر عددا كانت ثقتنا بهم أتمّ، وسكون أنفسنا إلى ما يخبرون به من مشاهداتهم وآرائهم أكثر، وقبولنا لها

---

1 ابن سينا، **الشّفاء**، ص 73.

2 ابن رشد، **تلخيص كتاب الجدل**، ص 45.

3 ابن سينا، **الشّفاء**، ص 77.

4 ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل**، ص 37.

5 عبد الرّحمان بدوي، **منطق أرسطو**، ص 503.

أشدّ. ويزداد سكون أنفسنا إليها وتصديقنا لها وقبولنا إيّاها على قدر زيادة عدد المخبرين عن أنفسهم بما شاهدوه من الأمور واعتقدوه من الآراء"[1].

وإلى الرّأي نفسه يذهب ابن سينا معتبراً أنّ العاقل

"لا يعمل قياساً من مقدّمة مجهولة في المشهور أو مضادّة للمشهور ولا عن غير متسلمّة عند المخاطب"[2]

وعلى هذا الأساس يرى أنّ رأي الجمهور ورأي أكثرهم يظلّ معيار الاحتكام والفصل فلا يُقبل رأي الفلاسفة إذا كان مضادًّا لآراء الجمهور، وأنّ حال المشهورات في الجدل مثل حال الأوّليّات في البرهان: في البرهان تُستعمل الأوّليّات دونما حاجة إلى إثبات صدقها، وفي الجدل تُتسلّم المقدّمات المشهورة وتُقبل[3].

وفي هذا السّياق، يحلّ ابن سينا القياس المؤلّف من مقدّمات مشهورة أو متسلمّة المحلّ الأقرب إلى البرهان، بوصفه القياس المفضي إلى اليقين. وما سواه وما دونه فأكثره ظنّ مخلوط دائماً بشكّ قويّ أو ضعيف.

وإذا كان البرهان —لإفادته اليقين— يستعمله الإنسان مع نفسه بالقصد الأوّل فإنّ القياس الجدليّ غير نافع في أن يخاطب به الإنسان نفسه إلاّ إذا كانت مخاطبته من جنس الامتحان والاختبار يُعرض الرّأي على العقل إثباتاً وإبطالاً وترجيحاً. بل الغالب أن ينتفع به في مخاطبة غيره وغلبته. وبذلك يصير محيطاً بأصناف المقدّمات البرهانيّة وغير البرهانيّة قادراً على الاختيار المحقّق للقصد المفضي إليه، ويصير أكثر استبصاراً لمعرفته الشّيء الواحد من جهتين: من حيث هو ومن حيث ليس غيره. وإجمالاً يرى ابن سينا أنّ

"كسب المقدّمات المشهورة وإعدادها أهمّ من كسب المقدّمات البرهانيّة وإعدادها، إذ المشهور أهمّ من البرهانيّ، فيتّفق له في كسب المشهورات وإعدادها أن يكتسب البرهانيّة ويعدّها، حينما يأخذ بتعقّب المشهورات ليتأمّل ما منها

1 الفارابي، **كتاب الجدل**، ص 17.

2 ابن سينا، **الشّفاء**، ص 72.

3 **المرجع نفسه**، ص 75.

برهانيّ وما منها غير برهانيّ"[1].

وتترتّب على هذه العمليّة منافع أخرى. وتنشأ ملكات الاقتدار على تأكيد العقائد النّافعة والاحتجاج لها بما يناسب من الحجج ويساعد على حسن التّدبير، لا سيّما متى اعتبرنا اختلاف الطّبائع وصعوبة جمع النّاس على أمر واحد، وإقناعهم بجدواه. فأكثر القوى قاصرة. وطريق التّعليم طويل. وإذا طال التّعلّم أرهق الفهم وتعطّل العمل وكان الغرر والشّطط والخداع والتّلبيس، وأوشك غياب الإقناع أن يقوّض صرح العمران[2].

2.2. مسألة المواضع

في تعريف مصطلح «موضع» اختلاف مرجعه أساساً إلى أنّ صاحب كتاب المواضع سكت عن الموضع ولم يعرّفه. ولكنّ غياب التّعريف لا يعني عدم حصول الصّورة في الذّهن ووضوحها، ففي المناسبات التي عاد فيها اللّفظ في الأثر، يظفر القارئ ببعض المفاتيح التي من شأنها أن تساعد على استخلاص المفهوم. وهو ما أشار إليه هشام الرّيفي انطلاقاً من شاهدين، ورد أوّلهما في كتاب «المواضع» وفيه يقول «أرسطو»:

"عليك أن تحاول امتلاك المواضع أحسن امتلاك فتحتها تقع الحجج في الغالب"

وفي القول إشارة إلى علاقة الحجج بالمواضع، وورد ثانيهما في كتاب الخطابة، وفيه قال

"أرى أنّ العنصر والموضع شيء واحد لأنّ العنصر أو الموضع باب يندرج تحته كثير من الضمائر"

وفي القول إشارة إلى علاقة الضمائر بالمواضع. ولا يرى الرّيفي في هذين الشّاهدين ما يرفع إشكال تحديد العلاقة بينهما. وهو نقص تداركه شرّاح «أرسطو» لينتهوا إلى

1 ابن سينا، **الشّفاء**، ص 11.

2 **المرجع نفسه**، ص 14.

أنّ المواضع ليست هي الحجج ولا مقدّمات الأقيسة الجدليّة أو الأقيسة الخطابيّة لكن منها تشتقّ المقدّمات وبتلك المقدّمات تُبنى الحجج. المواضع هي قضايا عامّة جدًّا، أو قوانين كما يقول ابن سينا، تولّد منها المقدّمات الجدليّة والمقدّمات الخطبيّة[1].

وإلى الرّأي نفسه أشار حمّادي صمّود مثمّناً ما جاء في مقال الرّيفي، معتبراً كتاب (المواضع) (مسرداً بالمعاني والمحتوى وبالرّوابط القائمة بينها، مما قسمته الدّراسات المتأخّرة إلى مواضع وحجج (Arguments). وهي وحدات الاستدلال الدّنيا القائمة على روابط من جهة الشّكل والصّيغة، وروابط من جهة المحتوى والمعنى، كالتّعريف والوصف والتّقسيم والأصل والاشتقاق والجنس والنّوع والعلّة والمعلول والتّشبيه والمقابلة)[2].

وقد نزع الرّيفي —وهو يبحث في مسوّغ الاستعارة المكانيّة في تسمية الجهاز المفهوميّ الذي اعتمده في وصف صناعة القول الجدليّ بالمواضع– منزع وصل الموضع بالذّهن والبحث والنّظر الدّالّ على (حركة الفكر في أثناء البحث مما يقوّي معنى البناء للحجج بالقول والطّرق السّالكة إليها) دون حصر المعنى في الذّاكرة وتعليقه بالمكان[3].

وعلى هذا النّحو، يمكن القول إنّ للمواضع أكثر من تعريف: هي مخازن الحجج تدلّ على المكان، وترتبط بالذّاكرة وتقترن بالأفكار الجاهزة المحفوظة في الأذهان، وتتمتّع بقدر كبير من المقبوليّة، وتكون أحياناً عنصراً حاسماً في تحقيق الإقناع متى أجاد المجادل أو الخطيب انتقاءها. والمواضع تقترن بالفكر في حيويّته

1 الرّيفي، **الحجاج عند أرسطو**، ص 193.

2 صمّود، **في الخلفيّة النّظرية للمصطلح**، ضمن: **أهمّ نظريّات الحجاج**، ص 14.

3 يقول الرّيفي: "إنّ استعارة المواضع عند أرسطو تدلّ على المسالك التي ينبغي أن يقصد إليها الذّهن عند البحث عن الحجج وموادّ القول أمّا التّذكّر فليس هو المقصد الأوّل فيما تفيده تلك الاستعارة بل هو نتيجة الأخذ في مسلك من تلك المسالك. ووراء استعارة (المواضع) تصوّر لإنشاء الكتابة الحجاجيّة. الكتابة القائلة من موقع التّصديق لا التّخييل لجهة من جهات الوجود، جهة الممكن والمحتمل. هي كتابة ناشئة في هذا التّصوّر عن بحث في المحتوى واستدلال. وهو تصوّر يخالف معادن إنشاء القول عند السّفسطائيّين (كانوا يروّضون تلاميذهم على استظهار قدر كبير من النّصوص ويدرّبونهم على كتابة الاسترجاع"، الرّيفي، **الحجاج عند أرسطو**، ص 191.

وقوّة نظره واستقصائه الوسائل والصّيغ الممكنة لتحقيق المقاصد، لذلك "لا يمكن أن نصفها بكونها «أطراً فارغة» كما ذهب إلى ذلك بعض الدّارسين"[1].

ويكشف كتاب الطّوبيقا عن نزعة إلى استقصاء المواضع في مجالات الوجود المختلفة، وهو ما يفسّر كثرتها وتنوّعها إذ هي — في نظر «أرسطو»— تستعمل في العلوم حين يحتاج العالم إلى بناء تبكيت، وتستعمل في الجدل والجدل لا موضوع له، وتستعمل في الاجتماع والسّياسة، وبهذا تكون المواضع قضايا عامّة جدًّا.

وبالرّغم من أهمّية المواضع وتواتر الحديث عنها في عديد الدّراسات فإنّها ظلّت من المباحث الجديرة بمزيد إعمال الفكر وتعميق النّظر لرصد خصائصها وتبيّن مأتى قوّتها التّأثيريّة والإقناعيّة. ولهذه الاعتبارات رأينا تخصيص مبحث للغرض، تبسيطاً وتوضيحاً ومساءلة، نعرض فيه جملة من المواضع الأرسطيّة الواردة في كتاب الطّوبيقا الممتدّة من المقالة الثّانية إلى المقال السّابعة، عرضاً يعيد ترتيبها في ضوء المحتوى والعلاقة:

المسرد الأوّل: نماذج من مواضع متنوّعة (مواضع العرض ومواضع الجنس ومواضع الخاصّة ومواضع الحدّ ومواضع العادل، مواضع النّافع، مواضع الجميل...)

– ما كان أطول زمانا وأكثر ثباتاً فهو آثر ممّا كان أقصر زمانا وأقلّ ثباتاً.

ولكنّ هذا الموضع قد يُعترض عليه من جهات إذا أُخذ مطلقاً. فقد يؤثّر القصير المدّة العظيم على الخسيس الطّويل المدّة. لذلك لا يصير هذا الموضع حقًّا حتّى يُعتبر أمران: أحدهما أن يكون المختار في الفلسفة مثلاً من جهة ما توجبه الفلسفة، لا الفيلسوف الذي قد يخطئ. والثّاني أن تعتبر الوقت والحال، فإنّ الوقت من الأوقات قد يجعل اختيار ما هو في صناعة أخسّ أولى من اختيار ما في صناعة أرفع.

– "الأفضل والآثر هو مختار الفضلاء والشّرفاء والعلماء والمبرّزين في الفضل والمعرفة في ذلك الباب، وهو مختار الشّريعة الصّحيحة ومختار أكثر النّاس

1 الرّيفي، **الحجاج عند أرسطو**، ص 195.

أو أكثر أهل صناعة ما، أو ما يختاره الجميع"[1].

ولكنّ هذا الموضع يطرح بدوره إشكالاً في ضوء الاستناد إلى المشهور، فلمَ يرفض رأي الفيلسوف ويُستبعد ولا يعتمد عليه وهو حقّ وإن بدَا غير مشهور، بينما يُقبل رأي الجمهور لشهرته ويستند إليه وقد يكون باطلاً؟

- الأفضل ما كان في العلم الأفضل[2].

وهذا الموضع يثير بدوره إشكالاً: هل نحتكم إلى المنفعة أم إلى الحقيقة؟ ومن أيّة جهة يكون النّفع ونحن نعلم أنّ مصائب قوم عند قوم فوائد؟

- "ما هو آثر عند الكلّ وعلى الإطلاق، أيْ في عامّ الأحوال، آثر من الذي يصير آثر في حال، ووقت، وبحسب شخص بعينه لعذر لولاه لما كان آثر، كما أنّ الصحّة آثر من البطّ بالمبضع للعلاج".

قد يلقى هذا الموضع استحسان فئة ما. ولكنّه من غير شكّ لن يُرضي فئة تؤمن باللّحظة الإلهيّة المطلقة التي تلمع لحظة وتغيب إلى الأبد.

- "كلّ ما هو داخل تحت جنس فاضل على أنّه موجود في ذلك الجنس وداخل تحته فهو أفضل ممّا ليس هو جزءاً من ذلك الجنس (العدالة أفضل من العادل"[3].

لا شكّ في أنّ لهذا الموضع قوّة آتية من جهة تفويق الأفضل والأكرم والاستناد إليه في تمييز الأشياء. ولكن هل يُعرف الحقّ بالرّجال أم عندما يُعرف الحقّ نعرف أهله؟

- "المؤثر من أجل نفسه آثر من المؤثر من أجل غيره، والمؤثر بذاته أفضل من المؤثرِ بالعرض. وما كان بالطّبع مؤثراً فهو آثر ممّا ليس بالطّبع، وما كان مؤثراً على الإطلاق آثر ممّا هو مؤثر عند إنسان ما، أو في وقت ما، أو حال ما، أو مكان ما. وقوّة هذه المواضع واحدة. مثل أنّ الصّحّة أفضل من الرّياضة، والصّديق العادل أفضل من العدوّ العادل الذي نؤثره لئلاّ يلحقنا

1 ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل**، ص 138.

2 **المرجع نفسه**، ص 138.

3 **المرجع نفسه**، ص 140.

منه ضرر»[1].

وعلى قوّة هذا الموضع واشتهاره فإنّ الشّكّ يمكن أن يعتريه من جهة المقام الباعث على تفضيل شيء يبدو عادة ضعيف النّفع على شيء اشتهر بكونه نافعاً.

- "ما كان سبباً للخير بذاته آثر ممّا هو سبب له بالعرض، كالفضيلة والكفاية، آثر ممّا هو سبب له بالعرض كالبخت وكذلك الأمر في الضّدّ، وذلك أنّ الذي هو سبب للشّرّ بذاته يتجنّب أكثر ممّا هو سبب له بالعرض[2] مثل القصور والرّذيلة أولى بالاجتناب من السّبب بالعرض كالبخت".

والفرق بين هذا الموضع والموضع الذي قبله، أنّ ههنا قد أخذ الشّيء سبباً، وهناك أخذ مؤثراً.

- "الغاية آثر ممّا يسوق إلى الغاية، وإن كان أمران يسوقان إليها فأقربهما إليها آثر[3]، من قبيل أنّ ما يسوق إلى المعاش آثر ممّا يسوق إلى الجميل، وما ينتفع به في السّعادة آثر ممّا ينتفع به في الأدب".

ولكنّ المجموعات البشريّة قد أوجدت أقوالا تفوّق الأدب على سائر القيم. فتزيّن للمرء أن يستفّ ترب الأرض على أن يُرى له من الفضل امرؤ متفضّل.

- إنّ السّائقين إلى غايتين يشبه أن يكون أعجلهما تأدية إلى غايته آثر. وذلك إذا تساويا وتقاربا، ولذلك فإنّ الجمهور يؤثرون النّافع في المعاش على النّافع في المعاد. وأما إذا اختلفا وكان التّفاوت عظيماً، ولم يكن الجمع بينهما، فإنّ الآثر عند الحصفاء ما هو أفضل، وإن تأخّر.
- الممكن آثر ممّا ليس بممكن، من قبيل أنّ صناعة الطّبّ آثر من صناعة الكيمياء[4]. ولكن ما بال النّاس يميلون إلى المجهود الأدنى ويؤثرون الدّعة والسّلامة عل ركوب الأهوال؟ ولم ينكرون ضوء الشّمس والماء الزّلال؟

---

1 ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل**، ص 140.

2 **المرجع نفسه**، ص 142.

3 **المرجع نفسه**، ص 143.

4 **المرجع نفسه**، ص 144.

- متى كان شيئان فاعلان فإنّ الذي غايته أفضل فهو آثر[1] من قبيل أنّ الرّياضة فاعلة للصّحّة، والتّعلّم فاعل للحكمة، وعلى هذا الأساس فالتّعلّم أفضل من الرّياضة.
- فإن كان فضل الغاية على الغاية أكثر من فضلها على فاعلها فإنّ فاعل الغاية الفاضلة آثر من فاعل الغاية المفضولة[2] وهذا الموضع من مقايسة فاعلين إلى غايتين.
- أن يكون أحد الأمرين، وإن كان يطلب لغيره، فقد يطلب لنفسه، والأمر الآخر لا يطلب إلاّ لغيره، فإنّ الأوّل آثر، ومثاله الصّحّة والعدالة، فإنّهما آثر من الغنى والشّدّة، فإنّ الصحّة والعدالة كريمان لأنفسهما، والغنى لا فضيلة له في نفسه، بل ربّما جلب أمراً كريماً فاضلاً.
- إذا كان شيئان متقاربين ولم يمكنا أن نتبيّن أن أحدهما يفضل الآخر في شيء أصلاً من جواهرهما فينبغي أن ننظر في توابعهما. وذلك أنّ الذي يتبعه خير أكثر هو آثر والذي يتبعه شرّ أقلّ فهو آثر[3].

وهذا الموضع مأخوذ من اللّوازم. أيْ أنّ ما لازمه خير أكثر وأفضل فهو آثر. وما تابعه شرّ أقلّ ممّا للآخر. وإن لم يفضل في الخير فهو آثر[4].

- إنّ الخيرات التي هي أكثر آثر من التي هي أقلّ إذا كان الأقلّ داخلاً تحت الأكثر[5].
- ما كان مع لذّة آثر ممّا يكون بغير لذّة مثل الدّواء الحلو والدّواء المرّ وإن كان كلاهما نافعين[6].
- إنّ كلّ واحد من الأشياء ممّا له وقت يخصّه، إذا وجد في وقته، آثر منه إذا وجد في غير وقته[7]، مثل الرّياسة في الشّيخوخة آثر منها في الشّباب، وكذلك وكذلك الحكمة. أما الشّجاعة فالأمر فيها بالعكس. وعلى هذا الأساس، ما

---

1 ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل**، ص 144.
2 **المرجع نفسه**، ص 144.
3 **المرجع نفسه**، ص 145.
4 ابن سينا، **الشّفاء**، ص 157.
5 ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل**، ص 148.
6 **المرجع نفسه**، ص 148.
7 **المرجع نفسه**، والصّفحة نفسها.

يكون في وقته آثر منه في غير وقته، أو في وقت لا يُعتدّ به، فإنّ الحكمة في المشايخ آثر منها في الشّباب، وإن كان وجودها في الشّباب أعجب. وكذلك العفّة فيهم، بل العفّة والحكمة بالمشايخ أولى، وفي الشّباب أعجب. واكتساب ذلك وطلبه بالشّباب أولى، فإنّ المشايخ يجب أن يحصل ذلك لهم بالطّبع.

ولكن قد يُحتجّ على هذا الموضع بحجّة الإمكان الموصول بطول الزّمان، ذلك أنّ فضل الشّيخ الحكيم محدود متى قيس بفضل الشّاب يُنتظر منه الكثير.

- ما كان أنفع في أكثر الأوقات فهو آثر من النّافع في وقت ما[1].
- الشّيء الذي إذا وجد لنا لم نحتج إلى الشّيء الآخر فهو آثر من الذي إذا وجد لنا احتجنا إلى ذلك الأول[2]. مثل العدل والشّجاعة، فإنّ النّاس كلّهم إذا كانوا عدولاً لم ينتفع بالشّجاعة، وإذا كانوا شجعاناً انتفعوا بالعدالة واحتاجوا إليها.
- إنّ الأمور التي يتجنّب فسادها أكثر هي آثر[3]. وهذا الموضع مأخوذ من الفساد الفساد والاطّراح والتّرك والكون والاقتناء والتّضادّ.
- ما كان أقرب إلى الخير فهو أفضل والشّيء الذي هو أكثر شبهاً بالشّيء الأفضل هو أفضل[4].
- ما كان أظهر وأشهر هو آثر ممّا هو في ذلك المعنى أقلّ[5]، وهذا الموضع مأخوذ مأخوذ من الشّهادة، وهو كاذب في أشياء كثيرة، وذلك أنّه يصيّر الخطيب آثر من المهندس والفقيه من الفيلسوف.

– ما كان أصعب اقتناء فهو آثر[6]، فإذا اقتنينا ما لا يسهل وجوده —كما يقول «أرسطو»— كان سرورنا به أكثر. وعلى هذا الأساس تؤخذ صعوبة الاقتناء في الأشياء المؤثرة.

---

1 ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل**، ص 148.
2 **المرجع نفسه**، ص 148.
3 **المرجع نفسه**، ص 148، وما بعدها.
4 **المرجع نفسه**، والصّفحات نفسها.
5 **المرجع نفسه**، والصّفحات نفسها.
6 **المرجع نفسه**، والصّفحات نفسها.

ولكنّ كثيراً من الأشياء الصعبة ليست مؤثرة فضلاً عن أن تكون آثر من غيرها، فليس الصّعود إلى الجبال آثر من المشي في المستوي من الأرض.

- ما كانت مشاركته للأشياء الرّديئة أقلّ أو ما كان عادماً لها هو آثر ممّا كان مشاركاً أو كان أكثر مشاركة، ذلك أنّ ما لم يلحقه شيء من المكروه آثر ممّا لحقه، ما لحقه أقلّ آثر ممّا لحقه أكثر[1].
- ما كان أفضل من شيء آخر على الإطلاق، فالمتقدّم في الفضل في ذلك الجنس أفضل من المتقدّم في الفضل في الجنس الآخر المفضول[2].
- ما يشترك فيه الأصدقاء آثر ممّا ليس يشتركون فيه[3]. فالفضيلة آثر من الصّحّة، واليسار أفضل من النّسب، والأدب آثر من اللّذّة، وما يجب أن نفعله بالصّديق أكثر من سائر النّاس آثر ممّا يجب أن نفعله بجميع النّاس.
- الأشياء التي توجد من جهة الأفضل آثر من الأشياء التي توجد من جهة الضّرورة[4].

ولكنّ هذا الموضع قد يكذب، ذلك أنّ الحكمة ليست آثر عند العليل من الصحّة.

- ما لا يمكن فيه أن يكتسب من غيره آثر ممّا يمكن أن يكتسب من غيره[5] كحال العدالة عند الشّجاعة، وهذا الموضع قد يكذب، فإنّه يصير به الجمال آثر من الأدب.
- ما كان مؤثراً بغير هذا الشّيء آثر ممّا ليس مؤثراً إلاّ به[6] مثل الحفظ ليس مؤثراً دون فهم، بينما الفهم مؤثر دون حفظ.
- متى جحدنا أحد أمرين ليظنّ بنا أن الثّاني موجود لنا فإنّ الذي يريد أن يظنّ بنا أنّه موجود لنا آثر[7].

---

1 ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل**، ص 148 وما بعدها.

2 **المرجع نفسه**، والصّفحات نفسها.

3 **المرجع نفسه**، والصّفحات نفسها.

4 **المرجع نفسه**، والصّفحات نفسها.

5 **المرجع نفسه**، والصّفحات نفسها.

6 **المرجع نفسه**. والصّفحات نفسها.

7 **المرجع نفسه**، والصّفحات نفسها.

وهذا الموضع يُستعمل في حالات مخصوصة من قبيل أن نجحد الاجتهاد والدّرس ليظنّ بنا أنّا أذكياء.

- الشّيء الذي يكثر الجمهور تأنيب من يستثقله ويستكرهه آثر من الشّيء الذي لا ينكر الجمهور ذمّ من يستثقله[1].
- ما كان من الأشياء التي تحت نوع وله الفضيلة التي تخصّ ذلك النّوع هو آثر ممّا ليس له تلك الفضيلة[2] مثل الإنسان الفاضل فهو آثر من المتوسّط والخسيس.
- إذا كان أمران، وكان أحدهما يصيّر الشّيء الذي يحضره بحضوره خيراً فهو آثر من الذي لا يصيّر غيره بحضوره خيرا[3].
- إذا كان شيئان أحدهما أجود من شيء واحد بعينه والآخر أقلّ جودة فالأجود آثر[4] من قبيل أنّ العلم أفضل من الظّنّ.
- ما كانت زيادته آثر من زيادة غيره فهو آثر[5] مثل المحبّة تكون آثر من المال، وزيادة المحبّة آثر من زيادة المال.
- الأمر الذي يختاره الإنسان على أنّه شبيه به ومرغوب فيه لنفسه آثر ممّا يختاره على أنّه ليس بشبيهه أو على أنّه مرغوب فيه بتوسّط شيء آخر[6].
- ينبغي أن نميّز على كم جهة يقل المؤثر: فإنّه يقال على ثلاثة معان: على النّافع واللّذيذ والجميل، فالجميل هو المؤثر بالطّبع. والمؤثر عند واحد من النّاس من هذه غير المؤثر عند الآخر، فإنّ الجميل آثر عند الحكماء، والنّافع آثر عند مدبّري المدن، واللّذيذ آثر عند المترفة إن وجدناه يفضل صاحبه في جميعها أو اثنتين معاً أو في واحد حكمنا أنّه آثر منه[7].
- ما كان ضدّه يتجنّب أكثر من ضدّ الآخر فهو آثر[8] من قبيل أنّ الصّحّة آثر

1 ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل**، ص 148 وما بعدها.
2 **المرجع نفسه**، والصّفحات نفسها.
3 **المرجع نفسه**، والصّفحات نفسها.
4 **المرجع نفسه**، والصّفحات نفسها.
5 **المرجع نفسه**، والصّفحات نفسها.
6 **المرجع نفسه**، والصّفحات نفسها.
7 **المرجع نفسه**، والصّفحات نفسها.
8 **المرجع نفسه**، والصّفحات نفسها.

من الجمال لأنّ المرض يتجنّب أكثر ممّا يتجنّب القبح. ولكن هل ينطبق هذا الموضع على النّساء؟

- ما كان يؤثره الإنسان ويتجنّبه على مثال واحد أقلّ في الإيثار ممّا هو مختار فقط غير متجنب[1].

المسرد الثّاني: طرائق أخذ الموضع

- الموضع الأوّل: النّظر في **محمول الموضع** أوّل المواضع التي ذكرها «أرسطو».
- الموضع الثّاني: مأخوذ **بطريق التّقسيم** تقسيم الموضوع إلى أنواعه ثمّ إلى أنواع أنواعه إلى أن ننتهي إلى أشخاصه... ثمّ نتأمّل وجود المحمول هل هو في جميع الأنواع[2].
- الموضع الثّالث: مأخوذ من **الحدّ** وهو برهانيّ من جوهر الشّيء وذلك يكون بوجهين: إمّا بأن نحدّ موضوع المطلوب فإن وجدنا المحمول موجوداً فيه تبيّن في الشّكل الأول أنّه موجود في الموضوع، وإن تبيّن أنّه مسلوب عن الموضوع تبيّن أنّه مسلوب عنه في الشّكل الأول أو الثّاني[3]
- الموضع الرّابع: **أن نطلب معاندا للأمر** الذي وضع ونجتهد في ذلك ما أمكن. فإن لم نقف له معانداً أو وجدناه فأبطلناه صح الوضع. وهذا الموضع قوته قوّة الموضع المصحح بالاستقراء.... وليس هذا موضعا ولكنّه وصيّة نافعة في إثبات الأوضاع المشهورة. ولا هو أيضاً برهانيّ. وذلك أنّه ليس يلزم من ألا نلقى للأمر معانداً ومن أن نبطل معاندته، أن يكون صحيحاً في نفسه، إذ قد يكون له معاند من غير أن نشعر نحن به[4]
- الموضع الخامس: من جهة **اللّفظ**. وهو **أن يدلّ على الشّيء بالاسم المشهور عند الجمهور، لا باسم مخترع لذلك المعنى**، سواء كان دالاًّ عند الجمهور على معنى آخر أو لم يكن دالاًّ، وهو جدلي نافع للإثبات والإبطال، إلاّ أن يكون المعنى ممّا ليس عند الجمهور، وله اسم في عرف صناعة ما، فإنّه ينبغي أن نستعمله على حسب ما هو عند أهل تلك الصّناعة، وهي وصيّة لا

1 ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل**، ص 148 وما بعدها.

2 **المرجع نفسه**. ص ص 89-90.

3 **المرجع نفسه**. ص ص 90- 104

4 **المرجع نفسه**. ص ص 90- 104

موضع[1].

- الموضع السّادس: من اللّفظ أيضاً وهو **اشتراك الاسم** ويمكن أن يغالط به السّائل... وهذا الموضع هو بالجملة سفسطائيّ. والذي ينبغي في هذه الصّناعة للجدلي هو أن يتجنّب استعمال مثل هذا الموضع. وإذا وقع له أن يفصل جميع المعاني التي يقال عليها الاسم المشترك ويميزها ثمّ يبين الصّادق منها من غير الصّادق. وهذا بعينه ينبغي أن يفعله في الأسماء المشكّكة، ثمّ يبيّن ما منها صادق وما منها كاذب. والمفسّرون يعدّون هذا الموضع سابعاً، أعني الموضع الذي يستعمل فيه الاسم المشكّك، وهو في الحقيقة ليس موضعاً جدليًّا، لا هو و الذي قبله[2].
- الموضع الثّامن: **نقل اسم الشّيء ممّا هو خفي إلى ما هو أعرف منه**، مثل أن نجعل بدل قولنا {الحقيقيّ في الظّنّ} {اليقينيّ} وهذه وصيّة نافعة في سهولة وجود قياس وليست هي بموضع[3].
- الموضع التّاسع: وهو أن نتأمّل **جنس الموضوع** فإن وجدنا المحمول فيه حكمنا أنّه موجود في الموضوع، فإنّ البرهان على النّوع بالجنس هو تبيين الجزء بالكل، وهو برهانيّ[4].
- الموضع العاشر: أن نتأمّل **محمول المطلوب** فإن كان جنساً وكان محمولاً على موضوع المطلوب، فواجب ضرورة أن يكون موجوداً للموضوع بعض أنواع ذلك الجنس.
- الموضع الحادي عشر: مأخوذ من **اللّوازم** وذلك على وجهين: أحدهما أن ننظر: **ما الشّيء الذي إذا وجد لزم ضرورة أن يوجد الوضع المطلوب؟** وهذا الموضع هو للإثبات أبداً... والوجه الثّاني: أن ننظر: ما الشّيء الذي إذا وجد الوضع المطلوب وجد هو؟ هذا الموضع هو للإبطال أبداً، وذلك بأن نضع المطلوب مقدّماً، والشّيء اللاّزم عن وجوده تالياً، ثمّ نستثني مقابل التّالي، فينتج مقابل المقدّم... وهذه المواضع برهانيّة، إلاّ أنّه كما قيل، من شرط القياس الشّرطي، إذا استعمل، أن يكون الاتّصال فيه مبيّناً بقياس حمليّ،

1 ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل**، ص ص 90- 104.

2 **المرجع نفسه**، والصّفحات نفسها.

3 **المرجع نفسه**، والصّفحات نفسها.

4 **المرجع نفسه**، والصّفحات نفسها.

والمستثنى إن كان الاتّصال بيّناً بنفسه[1].

- الموضع الثّاني عشر: مأخوذ من **جهة الزّمان**، وذلك أنّه إذا كان وجود المحمول والموضوع في شيء ما مختلفاً بالزّمان، لم يصدق أنّ المحمول موجود للموضوع، وإمّا أن يكون الموضوع يوجد فيه في زمان غير الزّمان الذي يوجد فيه المحمول، مثال ذلك قولنا: هل التّعلّم تذكّر؟ فنقول التّعلّم ليس بتذكّر، وذلك أنّ العلم يكون لما يوجد في الزّمان المستقبل، والتّذكّر لما كان وجوده في الماضي. وهذا الموضع هو برهانيّ وهو مأخوذ من الأعراض غير المفارقة. والقياس المؤتلف فيه يكون من الأشكال الحمليّة في الشّكل الثّاني، وذلك أنّ الأوسط يكون فيه الزّمان ويحمل على أحد الطّرفين ويكون هذا الفعل أيضاً ضروريًّا في صناعة الجدل، إذا جحد المجيب شيئاً ممّا ينتفع به السّائل في الوضع. وأمّا إذا لم تكن المقدّمة التي ينتقل إليها الكلام السّائل ضروريّة في الوضع. لا في الظّنّ ولا في الحقيقيّة. فهو فعل سوفسطائيّ. وأما إذا كان في الظّنّ لا في الحقيقيّة. فإن كان ذلك مشهورا كان ذلك جدليًّا. وإن كان سبب الظّنّ غلط الذّهن في ذلك وظنّه أنّه الشّيء نفسه، كان سفسطائيًّا. وهذا ليس بموضع وإنّما هي وصيّة نافعة في وجود القياس وتحذير من أفعال السّفسطائيّين بإيجاب وعلى الآخر بسلب[2].
- الموضع الثّالث عشر: هو أن يترك السّائل إبطال الوضع الذي تضمّن المجيب حفظه، وينتقل إلى **إبطال شيء آخر**، وذلك الشّيء الآخر لا يخلو أن يكون **إبطاله ضروريًّا** في إبطال الوضع أو لا يكون.
- الموضع الرّابع عشر: هو أن ننظر في الأشياء التي يوجد لها أحد الأمرين المتقابلين فقط **كالأضداد التي ليس بينهما متوسّط**، كوجود الصّحّة والمرض للإنسان. موجود في أحد الضّدّين. وهذا الموضع للإثبات والإبطال وهو من الأمور التي من خارج. والقياس المؤتلف منه يكون في الشّرطي المتصّل أو المنفصل[3].
- الموضع الخامس عشر: وصيّة في **نقل الاسم إلى قول يقوم مقامه**، أعني أن يتحرّى فيه إذا فعل ذلك، أن يكون القول دالاً على الطّبيعة التي يدلّ عليها

1 ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل**، ص ص 90- 104.

2 **المرجع نفسه**، والصّفحات نفسها.

3 **المرجع نفسه**، ص 105.

الاسم لا على أمر خارج عن طبيعة الشّيء، زائد عليها أو ناقص عنها، مثل من عبر عن الشجاع بأنّه جيد النّفس، فإنّ الشجاع فيه معنى زائد على جودة النّفس[1].

- الموضع السّادس عشر: مأخوذ من طبيعة **جهة** وجود المحمول للموضوع، اضطراراً، بالاتّفاق[2].
- الموضع السّابع عشر: أن **نتحفّظ أن نجعل الشّيء موجوداً لنفسه** كأنّه معنى آخر. مثال: من يقسّم اللّذّات إلى الفرح والطّرب والسّرور...، فهذه كلّها أسماء لمعنى واحد هو اللّذّة وهو موضع مهلك وقد حذّر منه في كتاب السّفسطة واستوفيت أقسامه هناك[3].
- الموضع الثّامن عشر: مأخوذ من **الأضداد** ويأتلف فيه ستة مواضع: اثنان متلازمان وأربعة متعاندة مثال الإحسان إلى الأصدقاء والإساءة إلى الأعداء منظورا فيهما من جهة الواجب وغير الواجب[4].
- الموضع الحادي والعشرون: **أن ننظر في المتقابلات الأربعة** أعني الموجبة والسّالبة والضّدّين والمضافين، والعدم والملكة، ونتأمّل وجه اللّزوم فيها، وذلك أنّ اللّزوم في المتقابلات ضد اللّزوم في المتلازمات[5].
- الموضع الثّاني والعشرون: مأخوذ من **النّظائر والتّصاريف**: وأعني بالنّظائر الأسماء التي هي مثالات أُوَل والأسماء المشتقّة منها التي تدلّ على تلك المعاني التي تدلّ عليها المثالات الأول مقترنة بموضوع، مثل العدل الذي هو مثال أوّل، والعادل الذي هو مشتقّ منه. مثال ذلك أن العدل إذا كان محموداً فإنّ العادل محمود. وهو للإثبات والإبطال. أمّا التّصاريف فإنّها الألفاظ التي تعبّر عن الألفاظ (...) تعبيراً يدلّ على جهة وجود المحمول للموضوع[6].
- الموضع الرّابع والعشرون: مأخوذ من **الشّبيه**... نقل البيان إلى الشّبيه

---

1 ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل**، ص 106.
2 **المرجع نفسه**، ص 107.
3 **المرجع نفسه**، ص 108.
4 **المرجع نفسه**، ص 108.
5 **المرجع نفسه**، ص 113.
6 **المرجع نفسه**، ص 116.

الأظهر، فإذا تبيّن ذلك المعنى فيه نقلناه إلى الأخفى[1].

- الموضع الخامس والعشرون مأخوذ من **الأقلّ والأكثر** وفيه أربعة مواضع[2] أكثر لذّة، أكثر خيراً، أكثر لذّة، أقلّ خيراً، أقلّ لذّة، أكثر خيراً، أقلّ لذّة، أقلّ خيراً. أن يكون موجوداً في أحدهما غير موجود في الآخر
- الموضع السّابع والعشرون: وهو المأخوذ من **الزّيادة والنّقصان**. وهذا الموضع ليس ينعكس على الإبطال مثال: زيادة الغذاء زيادة اللّذّة... وهل الزّيادة خير؟[3].
- الموضع الثّامن والعشرون: وهو مأخوذ **ممّا يقال بشريطة** فيؤخذ أنّه مقول على الإطلاق، وتلك الشّريطة إمّا أن تكون موجودة من جهة الأقلّ، أو الأكثر، أو الزّمان، أو الحال، أو المكان، أو غير ذلك من الشّرائط. وهذا الموضع سفسطائيّ، وذلك أنّ ما هو أفضل من كذا أو أكثر من كذا فليس يلزم أن يكون فاضلاً ولا كثيراً بإطلاق[4].

تعليق على المسردَيْن:

- يقدّم المسرد الأوّل نماذج من المواضع الجدليّة، ويبرز المسرد الثّاني طرائق أخذ تلك المواضع. وورود (الموضع) يدعو إلى تناوله من جهتي المضامين والعلائق متكاملتين. فالموضع محتوى وعلاقة، مضمون وطريقة.
- يُقيَّم المؤثر في ضوء علاقته بالزّمان (الطّول) والدّوام (الثّبات) ودرجة الانتشار (الجمهور) ومرجع الاختيار (الحكماء والعلماء) والاقتضاء (ما يترتّب عليه) والإمكان (قائم بذاته أو مشروط بغيره) والاقتناء (صعوبة المقتنى).
- هذه المواضع مختلفة باختلاف أوضاع المتقبّلين والمستفيدين، فالمؤثر عند الحكماء هو الجميل، وعند السّياسيّ ومدبّر المدينة هو النّافع، وعند المترفة هو اللّذيذ. ومتى توفّر فيه شرطان فبدَا جميلاً نافعاً كان آثر، ومتى توافرت فيه

1 ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل**، ص 119.
2 **المرجع نفسه**، ص 122.
3 **المرجع نفسه**، ص 127.
4 **المرجع نفسه**، ص 128.

صفاته الثّلاث فكان جميلاً نافعاً لذيذاً فهو الآثر مطلقاً[1].

- هذه المواضع مختلفة، قادرة على إثبات الشّيء الواحد وإبطاله. ومن هذه الجهة يلحقها الشّكّ والتّشكيك وتضعف قوّتها الإقناعيّة.

- ليس لهذه المواضع موضوع مخصوص ولا لها مجال معرفيّ تنحصر فيه وتقتصر عليه، وهو ما يؤكد أنّ صناعة الجدل ليست تؤمّ غرضاً محدوداً ولا لها موضوع محدود[2].

- في المؤثر يقع تغليب الشّهرة والانتشار على مرجع الاختيار، من ذلك مثلاً أنّ رأي الفيلسوف والحكيم —على صدقه وصوابه– لا قيمة له متى خالف رأي الجمهور، بل هو من شنيع الآراء. فاختيار المواضع —مخازن الحجج– من هذه الجهة، ذو قيمة إيديولوجيّة، إنّه يضع مجتمع العادات في مواجهة مجتمع الكفاءات والاستحقّاقات[3].

- على المواضع المشتركة يعوّل الجدل، ولولا ما فيه من الظّنّ والاحتمال لأُلحق بالبرهان.

- إذا نظرنا في هذه المواضع من جهة ترجمة كتاب «أرسطو» (المواضع) بالجدل عند العرب تبيّنّا أنّ ترجمة الطّوبيقا بالمواضع ليست مثل ترجمتها بالجدل: في (المواضع) ترجيح للقيمة وقد أُحكم انتقاؤها وفي (الجدل) تركيز على المنهج وطريقة اختبار المعارف.

- تختصّ هذه المواضع بأمور الإنسان من أخلاق وسياسة وتدبير وتدور على المعاني الأخلاقيّة والقيم الرّوحيّة مثل حسن العدل وقبح الظّلم وحمد الصّدق وذمّ الكذب وجمال الأمانة وشناعة الخيانة[4] فالجدل، استناداً إلى هذه

---

1 ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل**، ص 128.

2 ابن رشد، **شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان**، ص 323.

3 ينظر. GILLES DECLERCQ, *L'art d'argumenter*, Éditions Universitaires, 1992, p. 87.

4 تناول طه عبد الرّحمان، نقض ابن تيميّة للمنطق الأرسطيّ خاصّة في ما تعلق بالمشهورات. ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التّراث**.

المواضع، يلائم المباحث الإنسانيّة من دين وأخلاق وسياسة. أمّا البرهان فيتّصل بالعلوم الطّبيعيّة بوجه خاصّ. وهو ما قرّره ابن سينا في أوّل الكتاب من أنّ الجدل نافع وضروريّ لسياسة المجتمع، وما تحتاج إليه هذه السّياسة من دين وأخلاق وسياسة حكم، وهي التي أطلق عليها (الأمور المدنيّة) هذا التّصريح الواضح الحاسم حدّد معالم الطّريق تحديداً متميّزاً، وفصل بين منطق البرهان ومنطق الجدل من جهة أنّ موضوع البرهان الطّبيعيّات، وموضوع الجدل الإنسانيّات[1]. ومن هذه الجهة تشترك الحجّة الجدليّة مع الحجّة الخطابيّة في صلاحهما للتّعليمات والمخاطبات والإقناع بوجهة نظر صاحب الحجّة وبصواب رأيه وبفساد رأي خصمه. لذلك تبدو أهمّية الجدل والخطابة في الأمور الدّينية والمدنيّة ولا يزال لهما شأنهما في دور القضاء والمجالس النّيابيّة، ويعوّل عليهما في القيادات السّياسيّة والاجتماعيّة[2].

3.2. مسألة المخاطب في الجدل

من الحكمة أن يخاطب النّاس على قدر عقولهم. ومن الخلط والخطل أن تُخاطب العامّة بلغة الخاصّة وتُستعمل مع الدّهماء لغة العلماء والحكماء. إذ ثمّة من تغنيه الإشارة عن العبارة، وثمّة من لا يجدي معه إلاّ التّطويل والتّكرار والإسهاب. فالنّاس في وسائل الإدراك مختلفون وفي مدى تقبّلهم للحجج والبراهين متفاوتون. ولعلّ تعدّد طبائعهم وتباين مشاربهم واختلاف مسالكهم في درك الحقّ يستدعي تنوّع المعارف ووسائل الإقناع والتّأثير. واستناداً إلى طرائق التّصديق (البرهان، الجدل، الخطابة) ودرجة انتشارها بين النّاس ومبلغ نفعها في اكتساب المعارف وتدبير المدن، كانت لهم في مصنّفات سائر الفلاسفة ثلاث مراتب. وفي هذا

---

1 ابن سينا، **الشّفاء**، ص 20. يقول إبراهيم مدكور في المقدّمة: (هكذا يرى [ابن سينا] أنّ المشهورات تؤخذ من المصالح المشتركة بين النّاس، النّافعة في استمرار الجماعة وحفظها، المبنية على العقائد والفضائل والتّقاليد، المؤدّية إلى ربط أفراد المجتمع وحفظ «المصلحة المشتركة»، ويقول أيضاً: "وقد سبق أن ميز ابن سينا في كتاب البرهان بين الجدل والبرهان بما لا يخرج عن هذا المعنى فلم يبق في الواقع للجدل من موضوع أساسيّ يبحث فيه إلا الخلقيّات التي تخضع أحكامها للقيمة". **المرجع نفسه**، ص 38.

2 ابن سينا، **الشّفاء**، المقدّمة، ص 4.

السّياق يفصّل ابن رشد[1] الحديث عن هذه المراتب فيرى أنّ **أولاها** مرتبة من يصدّق بالبرهان، وهي مَرْتبة من اتسّعت ثقافته واكتمل إدراكه، وعوّل على البرهان في اكتساب المعارف. وهو من حيث العدد قليل لأنّ العدد الغالب واقع تحت تأثير الأهواء والمعتقدات يكذّب بلا حجّة ويصدّق بلا دليل. **وثانيتها** مَرْتبة من يصدّق بالأقاويل الجدليّة تصديق صاحب البرهان بالبرهان، وهي —في نظر ابن رشد— مَرْتبة من قصر إدراكه عن البرهان وقنع بالأمور المسلّمة والمشهورة. **وثالثتها** مَرْتبة من يصدّق بالأقاويل الخطابيّة، وهي في التّصوّر الغالب لدى الفلاسفة مَرْتبة من لم تتوفّر لديه ثقافة ولا فكر ناضج، ولذلك يكتفون بالأدلّة الخطابيّة. وهذا الصّنف هو الغالب والكثرة الكاثرة، يشمل الأعمّ من النّاس دون خاصّتهم. وعلى هذا الأساس كانت الخطابة الملكة الأنسب في توفير النّفع لأهل المدن وتدبير أمورهم.

لا ينتفع العامّيّ بالبرهان بل تجدي معه الخطابة، ولا يصدّق الحكماء والعلماء بالأقوال الخطابيّة وإنّما يعوّلون على البراهين ويكتفون بها، فالصّناعتان (الخطابة والبرهان) نافعتان في إكساب النّاس تصديقاً.

هذه منافع الجدل، فمن المنتفع حقّاً؟

إنّ الطّرق الجدليّة —في رأي ابن سينا— يسيرة الفائدة على العامّة، قليلة الجدوى على الحكماء. فهي ضعيفة مستوهنة متى قورنت بالبرهان، عسيرة متينة متى نُظر فيها بعين العامّة. ولذلك يعظم شأنها متى نهجت طرائق الإقناع بالبرهان ويقوى انتشارها متى كان لها لين الخطابة وقدرتها التّأثيريّة. أضف إلى ذلك ما علق بالجدل والمجادل من مذموم المعاني لدى عامّة المتقبّلين. فالمجادل إذا ألزمهم شيئاً هو في نظرهم مخاتل مغالط، وإن تكلّم ارتابوا منه وخالوا كلامه مغالطة وتلبيساً، وإن أظهر الحقّ لم يستبصروه بل عمدوا إلى نقضه لذلك، قد ينفع الجدل "في أن يغلب المحاور محاوره غلبة. وأما أن يفيده تصديقاً ينفعه، فهو في

1 ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتّصال**، تحقيق محمّد عمارة، ط 3. دار المعارف، سلسلة ذخائر العرب، 47، ص 31.

بعض حواشي الصّناعة، دون أسّها، أو بما يعرض عنها"[1].

والمسألة أكثر تعقيداً متى تنوولت في إطار الجدل، فالجدليّيون أنفسهم على ضربين مهرة ومبتدئين، والأقاويل الجدليّة صنفان: قياس واستقراء. لذلك يرى «أرسطو» أنّه

"ينبغي للسّائل أن يستعمل الاستقراء مع عوام الجدليّين والقياس مع المهرة"[2] لأنّ "**القياس هو أشرف في هذه الصّناعة** من الاستقراء"[3]

وإذا كان القياس أشرف فإنّ الاستقراء أظهر إقناعاً منه لاستناده إلى المحسوس ومبلغ نفعه في مخاطبة الجمهور، لما في طبع العوامّ من أنس بالمحسوس. والمحسوس من أجزاء الاستقراء، تعرفه النّفس وتميل إليه، خلافاً للمتمرّسين بالجدل، يتجاوزون المحسوسات إلى الكلّيّات.

وإجمالاً يمكن القول ليس للجدل حظّ الخطابة من الذّيوع والانتشار، ولا قوّة البرهان في مقدّماته ومبادئه الأوّليّة، وإذا كان «أرسطو» قد رأى وجوب اقتدار الجدليّ على إثبات الأطروحة الواحدة وإبطالها، ارتياضاً ودربة ومراناً، فإنّ بعضهم لا يرى الجدل نافعاً في مخاطبة الإنسان لنفسه كما نفعل عادة في حال البرهان، ورأى أنّه في الأصل خطاب للغير، يعود على صاحبه بالنّفع العرضي. فالجمهور الأعظم من النّاس أقرب إلى الفطرة، فيه من الطّيبة والسّذاجة قدر ما فيه من ردّ الفعل التّلقائيّ وسهولة الانقياد لمن أثّر فيه وعرف كيف يستثمر عواطفه وأهواءه. وهذا الصّنف من المتقبّلين لا يُخاطب بتعقيد المنطق ولا بتفكير الفلاسفة ولا بقوّة المجادلة لأنّ الطّريق إلى عقله وقلبه يعرفها الخطيب والسّفسطائيّ ورجل البيان أكثر ممّا يعرفها الفيلسوف والمجادل والعالم المستدلّ بالبرهان.

4.2. مسألة الإبطال في الجدل

يعرّف الجدل بكونه فنّ الحوار، ينشأ عندما يعرض المتحاوران أطروحتين

1 ابن سينا، **المنطق**، ص 784 ينظر أيضاً: الفصل الخاصّ بميز الخطابة من الجدل، ص ص 789-791.

2 ابن رشد، **تلخيص كتاب الجدل**، ص 213.

3 **المرجع نفسه**، ص 48.

مختلفتين ومتناقضتين، ويسعى كلّ محاور إلى دحض أطروحة خصمه، وعلى هذا الأساس يصبح الدّحض والإبطال محرّك النّقاش والسّمة المائزة لهذا الفنّ الحواريّ. لذلك عُرّفت صناعة الجدل من جهة القدرة

"على أن تثبت وضعاً وتبطله بعينه، وعلى أن تؤلّف قياسَيْن على جزأي النّقيض معاً وقياسين يثبتان المتضادّين معاً. ويكون القياسان جميعاً جدليّين ولا يمكن ذلك في العلوم اليقينيّة، فلذلك فقد يمكن التّشكيك في صناعة الجدل والتّشكيك هو تأليف قياسين ينتجان نتيجتين متقابلتين"[1].

وفي ضوء هذا المفهوم تتحدّد وظائف المتجادلين في العمليّة التّخاطبيّة. فالمجادل –سائلاً كان أو مجيباً– بين عناد وتبكيت، مدعوّ إلى الإثبات والإبطال، متى حفظ أحد جزئي النّقيض لزمه إبطال الجزء الآخر[2]، يعمل من مقدّمات مشهورة

"قياساً على إبطال كلّ وضع يتضمّن المجيب حفظه، وعلى حفظ كلّ وضع يروم السّائل إبطاله إذا كنّا مجيبين، وذلك بحسب ما يمكن في وضع وضع"[3]

لذلك يرى «أرسطو» **أنّ شأن الجدليّ أوّلاً إبطال الأقاويل**. فمنهجه هو الاعتراض وغايته هي إلزام خصمه وإسكاته. وإذا كان هذا شأن الجدل، فمن الطّبيعيّ أن تبنى هذه العمليّة الحواريّة على أرضية الحرّية وتشترط تحرّر الفكر من القبول والتّسليم والتّقديس. ولكنّ تعريف الجدل بهذه الخاصّيّة يثير مسألة الحدود. ذلك أنّه ليس يطلب إلى المجادل أن يعترض على كلّ شيء ولا أن يجادل من اتّفق من النّاس، حسبه أن يجيد السّؤال والجواب وأن

"يأتي بغاية ما يمكن في ذلك الوضع من الحفظ أو الإبطال. كالحال في صناعة

---

1 الفارابي، **كتاب الجدل**، ص 20.

2 **المرجع نفسه**، ص 13 (187ب) "والجدل هو مخاطبة بأقاويل مشهورة يلتمس بها الإنسان، إذا كان سائلاً، إبطالَ أيّ جزء من جزْأَيْ النّقيض اتّفق أن يتسلّمه بالسّؤال عن مجيب تضمّن حفظه. وإذا كان مجيباً التمس بها حفظ أيّ جزء من جزئي النّقيض، اتّفق أن عرضه لسائل تضمّن إبطاله".

3 ابن رشد، **تلخيص كتاب الجدل**، ص 29.

الطّبّ. فإنّه ليس يلزم الطّبيب أن يبرئ ولا بدّ، وإنّما الذي يلزمه ألا يغفل شيئاً ممّا توجبه الصّناعة، وأن يأتي في ذلك المرض بكل ما يمكن فيه"[1].

ثمّ إنّ تعريف الجدل بكونه فنّ دحض الآراء والأطروحات يسمه بسمة سلبيّة، لأنّ الجدل، في تعريفه الإيجابيّ، هو فنّ تأسيس المعرفة الحقيقيّة في مسار ثلاثيّ الأبعاد، ينطلق من اقتناع المحاور بأطروحته، ونظره العميق في أطروحة خصمه، ليخلص بعدئذ إلى أطروحة تأليفيّة يعدّل فيها مختلف الآراء إظهاراً للحقّ وكشفاً للصّواب[2]. وهذه الخاصّيّة تجعل الجدل تقنيّة عابرة للأجناس منطبقة على سائر الموضوعات، فلكلّ فكرة فكرة تناقضها ولكلّ خطاب خطاب مضادّ. وليس الجدل مجرّد طريقة تتيح الفهم وتساعد على تمثّل المعارف وفحصها وإنّما هي، بالإضافة إلى ذلك، رؤية للوجود ومشروع بيان بقدر ما هو تأسيس كيان[3].

أمّا ابن سينا، فيجعل الصّناعة الجدليّة قائمة على خمسة شروط: أوّلها استعداد فطريّ لكسب المشهورات من الأمور وحفظ ما يراه الجمهور وما يضادّه. وثانيها ممارسة وارتياض الجزئيّات التي تؤدّي إلى ظهور طبيعة التّجربة في الفرد. وذلك على سبيل المشابهة أو سبيل المقابلة. وثالثها الأخذ بالقوانين الكلّيّة التي يُقاس بها الجدل، وخاصّة ما يتعلّق بالشّيء وضدّه. واشتراك الأسماء واختلافها. ورابعها تعادل الفعل والانفعال. أيْ عدم معاوقة المادّة في حال الجدل ومعرفة مبلغ استعداد السّائل الجدليّ للتّسليم واقتداره على أخذ الفصول بين الأشياء وخامسها سلامة الوسيلة أو الآلة التي تستخدم في الصّناعة كي تبلغ الغرض المنشود[4].

ويرى ابن رشد، في معرض شرحه كتاب الجدل لـ«أرسطو»، أنّ الجدل

---

1 ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل**، ص 29.

2 « Primitivement, art du dialogue ; lorsque deux individus d'opinions contraires se rencontrent, une discussion survient : chacun tente de réfuter l'opinion de l'autre ; c'est l'opposition des thèses qui est le moteur de la discussion. En un sens positif, la dialectique est l'art de construire une connaissance vraie : il faut avoir été certain d'une opinion (thèse), puis avoir reconnu le bien- fondé de l'opinion contraire (antithèse) pour la vérité totale d'une chose (synthèse) » GEORGES MOLINIÉ, *Dictionnaire de rhétorique*, Librairie Générale Française, 1992, pp. 113-114.

3 « La dialectique n'est pas seulement une manière de comprendre, mais une manière d'être ». GEORGES MOLINIÉ, *Dictionnaire de rhétorique*, pp. 113-114.

4 جعفر آل ياسين. **المنطق السّينويّ**. ص 106.

صناعة ذات ثلاثة أجزاء:

"الجزء **الأوّل** تعرف فيه الأقاويل التي تلتئم منها المخاطبة الجدليّة وأجزاؤها وأجزاء أجزائها إلى أبسط ما يتركّب منه. وهذا الجزء هو في المقالة الأولى من كتاب «أرسطو». والجزء **الثّاني** تعرف فيه المواضع التي منها تُستنبط المقاييس في إثبات الشّيء أو إبطاله في جميع أصناف المطالب في هذه الصّناعة وهذا هو في الستّ المقالات من كتاب «أرسطو». والجزء **الثّالث** يعرف فيه كيف ينبغي أن يسأل السّائل وأن يجيب المجيب، وعلى كم نحو يكون السّؤال والجواب. وهذا هو في المقالة الثّامنة من كتاب «أرسطو»"[1].

وعلى تعدّد محاولات التّأسيس ورسم الخصائص والمسار، يمكن القول إنّ الأمر مشروط بدءاً بمعرفة مقوّمات الصّناعة وأحوالها وكيفيّة استنباط الأقاويل وتفصيل عناصر الجدل بمعرفة الحدّ والخاصّة والجنس والعرض، والقضايا الجدليّة والمسألة الجدليّة والوضع الجدليّ، ودور السّائل ودور المجيب، والاهتداء إلى حلّ الحجج الفاسدة... إنّه مشروط بسياسة الجدل أو «الارتياض في الجدل» ومن مقوّماتها عدم التّعوّد على عكس الأقاويل في كلّ المقامات والأحوال لأنّ ذلك يحدث اتّساعاً في مناقضة القول ويورث استعداداً في النّفس والذّهن لتقبّل الأوهام ورفض المنطلقات على سلامتها وبداهتها. وهو ما قصده «أرسطو» بقوله:

"وفي الجملة إنّا بالارتياض في الجدل يتهيّأ لنا أن نأتي في الشّيء إمّا بقياس أو بنقض أو بمقاومة وأن نعلم أنّ السّؤال مستقيم أو غير مستقيم: إمّا الذي يصدر عنا وإمّا الذي يصدر عن غيرنا، والسّبب في كلّ واحد منهما، لأنّ القوّة في الجدل إنّما تصير لنا من هذه الأشياء، والارتياض إنّما يراد لاقتناء هذه القوة، ولينتفع بها خاصّة في الاستكثار من الحجج وفي المقاومات، وذلك أنّ الجدليّ على الإطلاق هو الذي يأتي بالحجج ويقاوم"[2].

وليس الأمر مختصًّا بالمنطق والفلسفة قائماً فيهما دون سواهما وإنّما هو جارٍ

1 ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل**، ص 30.

2 بدوي، **منطق أرسطو**، ص 784.

في سائر المجالات المعرفيّة المستقدمة للجدل في مناهجها ورؤيتها[1].

3. الارتياض على الجدل وإستراتيجيّات المجادل

1.3. بلاغة السّؤال وبلاغة الجواب

اعتبر «أفلاطون» الجدل المنهج الفلسفيّ العليّ وحجر الزّاوية الذي تقوم عليه العلوم، وعرّف المجادل بكونه رجلاً يحسن السّؤال والجواب. وبالسّؤال والجواب يتحرّك الجدل وتنشأ المجادلات وتتحدّد أوضاع المتجادلين فيكون أحدهما في وضع ادّعاء أو اعتراض، وعناد أو تبكيت. ولأهمّية الأسئلة والأجوبة في الجدل، خصّها «أرسطو» بأهمّية بالغة وعقد لها فصولاً من كتابه في الجدل[2]. وتناولها الفلاسفة العرب من بعده، بالشّرح والتّوضيح والتّفصيل والإضافة العلميّة الدّقيقة[3]. وفي مجمل هذه الدّراسات والشّروح ما يؤكد أنّ للسّؤال في الجدل أهمّية بالغة، وهو ما يفسّر عودة «أرسطو» إليه في أكثر من موضع، وتناوله في أكثر من

1 وهو ما يمكن تبيّنه خارج مجال الفلسفة والمنطق، المجالين اللّذين نشأ فيهما الجدل وتولّد من رحمهما. وفي هذا السّياق يرى صاحب الكافية في الجدل أنّ الجدل يقوم على ثلاثة عناصر ضروريّة متكاملة. أوّلها حصول المدافعة بين شخصين أو أكثر. وفي هذا المقوّم رفض ضمنيّ للقائلين بأنّ الجدل يمكن أن يجري في الذّات الواحدة على سبيل امتحان الأفكار والآراء. وثانيهما تفحّص الأقوال لإظهار أرجحها وأقومها، وثالثها توفير الحجج والأدلّة وإلاّ استحالت المجادلة مخاصمة خالية من النّفع. ينظر: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، **الكافية في الجدل**، حواشي خليل المنصور، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1999 م، ص 538.

2 ينظر، بدوي، **منطق أرسطو**، **كتاب الجدل**: (السّؤال العلميّ، ص 364 قواعد السّؤال، ص 726، دور السّائل ودور المجيب، ص 743، وختم الكتاب بذكر وصايا للسّائل ووصايا للمجيب...).

3 تناول الفارابي السّؤال في فصول من **كتاب الحروف**. وممّا يُحسب له، بحثه اللّغويّ والبلاغيّ الدّقيق في حروف السّؤال وحالات استعمالها وتراكيب الأسئلة وكيفيّة ترتيبها. فالسّؤال بحرف (هل) هو في نظر الفارابي "سؤال عامّ يُستعمل في جميع الصّنائع القياسيّة. غير أنّ السّؤال به يختلف في أشكاله وفي المتقابلات التي يُقرن بها هذا الحرف وفي أغراض السّائل بما يلتمسه بحرف «هل»" من ذلك اقترانه بالقولين المتضادّين في الصّنائع العلميّة، وبالقولين المتناقضين في الجدل. ويُقرن في السّوفسطائيّة بما يُظنّ أنّهما في الظّاهر متناقضان. وأمّا في الخطابة والشّعر فإنّه يُقرن بجميع المتقابلات وبما يُظنّ أنّهما متقابلان من غير أن يكونا كذلك.

مبحث. من قبيل تخصيصه، في خاتمة كتاب المواضع، فصلاً لوصايا السّائل، من أهمّ ما اشتمل عليه هذا الفصل دعوة السّائل إلى إيراد القياس والنّتيجة معاً، من قبيل قوله "أليس إذا كان فلان كذا، وفلان آخر كذا، فكذا كذا". فهذا الشّكل يعرّض النّتيجة للإنكار ويحلّ القياس بدلاً من أن يعقده.

وفي السّياق نفسه، حذّر «أرسطو» من الولع بالسّؤال وتجاوز الحدّ فيه بتكثير المقدّمات والمباعدة بينها وبين النّتيجة، فهذا النّهج في نظره نهج رديء، تقلّ إفادته وتكثر مزالقه، ويفضح قصور صاحبه عن إنتاج نقيض المطلوب، وجنوحه إلى التّطويل هذراً وعجزاً وهروباً من أن يلحقه توبيخ أو يرى أنّه انقطع[1].

وعلى هذا الأساس، يكون الجدل صناعة تصحّح الآراء ولا تهب اليقين، وتُكسب المرء قدرة على الفحص والتّنقير والاستقراء والإثبات والإبطال وتعقّب ما يخطر بالبال والنّظر في المسألة الواحدة من جميع جهاتها وعلى مختلف هيآتها. وإنّما أتيح ذلك كلّه بفضل السّؤال اختياراً وتنظيماً وترتيباً ومخاطبة[2].

ومن شروط السّؤال الجدليّ وخصائصه ألاّ يكون في كلّ موضوع ولا أن يتوجّه به إلى مطلق المخاطبين، بل يتدبّر السّائل موضعه ويسعى إلى إحكام صياغته وإيراده في السّياق ومراعاة حالات تقديمه وتأخيره. وشأن السّائل في الجدل نظير لشأن الكلام في الهندسة لا يكون بين قوم غير مهندسين، لما يترتّب على ذلك في مجرى المحاورة أو المناظرة من رداءة وتضليل[3].

وإلقاء السّؤال مشروط بجملة من القواعد والمهارات تترابط تباعاً، تبدأ بحسن استنباط الموضع الجدليّ للظفر بالحجّة، ثمّ مرحلة إعداد السّؤال وترتيب كلّ شيء بحسب الموضع، سبيلاً إلى مرحلة ثالثة وأخيرة هي مخاطبة الآخر. ثلاث خطوات أو مراحل: الأولى رصد المواضع (Inventio)، والثّانية صوغ السّؤال (Elocution / Disposition)، والثّالثة تتعلّق بالمخاطبة إخراجاً وإلقاء وتفاعلاً (Action).

---

1 ابن رشد، **تلخيص كتاب الجدل**، ص 218.

2 الفارابي، **كتاب الحروف**، ص 206.

3 عبد الرّحمان بدوي، **منطق أرسطو**، ص 364.

ويدعى السّائل في الجدل إلى اعتبار جملة من المعطيات، منها أن يؤلّف القياس من مقدّمات هي أعرف وأشهر من النّتيجة،

"لا ينبغي أن يسلّم ما هو شنيع"[1]،

ومنها أن يهيّئ كلامه ويرتّبه على نحو يقود به المجيب

"إلى القول بالأشياء التي ليست محمودة أصلاً من الأشياء التي هي ضروريّة للأمر الموضوع"

وألاّ يسأل عن شيء واحد سؤالاً دائماً لأنّ ذلك من مظاهر العيّ والهذر وإنباء بالمراوغة والعناد وعلامة على العجز والفشل[2].

وللسّؤال في الجدل صيغ مخصوصة تميّزه من السّؤال التّعليميّ أو الامتحانيّ، ذلك أنّ المسائل الجدليّة (ترد في الغالب على الصّيغة الاستفهاميّة ذات فرعين متناقضين: هل (ق) أم لا (ق)؟ وبهذا السّؤال وهو سؤال مولّد لحركة قول واقعة بين قولين متناقضين تنشأ المناقشة الجدليّة عادة ويخيّر السّائل / المجيب بين إحدى كفّتي القضيّة موضوع النّقاش (القضيّة مثبتة (ق) والقضيّة نفسها منفية (لا–ق)[3].

ومن قضايا السّؤال في الجدل قضيّة التّصريح، وبيان ذلك أنّه في الجدل وفي العلوم يُصرّح بالمتقابلين معاً، وإن لم يُصرّح بهما اختصاراً يُصاغ السّؤال على نحو يُكسبه قوّة ما يُصرّح فيه بالمتقابلين. أمّا في السّوفسطائيّة والشّعر فربّما صلح التّصريح وعدم التّصريح. ومن هذه الجهة، ليس يجوز أن تكون مخاطبة جدليّة أصلاً إلّا سؤالاً بحرف «هل» وإلاّ جواباً عمّا يُسأل عنه بحرف «هل»، خلافاً للمخاطبة الخطبيّة والشّعريّة، فإنّها قد تكون ابتداء لا عن سؤال سابق، وقد تكون سؤالاً بحرف «هل» وجواباً عن السّؤال بحرف «هل».

وإذا كان غرض السّائل في السّؤال العلميّ أن يُخبره المسؤول عمّا تبيّن صدقه وأفاد اليقين، فإنّ الأمر في السّؤال الجدليّ يجري على نحوين: إمّا سؤال يُلتمس

---

1 ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل**.

2 عبد الرّحمان بدوي، **منطق أرسطو**، ص 739.

3 هشام الرّيفيّ، **الحجاج عند أرسطو**، ص 201.

به تسلّم وضع يقصد السّائلُ إبطاله والمجيبُ حفظَه أو نصرته، وإمّا سؤال يُلتمس به تسلّم المقدّمات التي يقصد بها السّائل إبطال الوضع. وكلاهما عن غير جهل.

فالفرق بينهما هو فرق ما بين سؤال التّعليم وسؤال التّسليم، وسؤال التّقرير وسؤال التّخيير[1]، بالأوّل تُستدعى العلوم وتُحفظ على وجه الإفادة والتّعلّم، وبالثّاني تختبر المعارف بعد تقليبها إثباتاً وإبطالاً. ثمّ إنّ سؤال التّعلّم متنوّع ومفتوح أمّا المجادل فلا يسأل عن المائيّة واللميّة، إلاّ إذا صاغ السّؤال مستثمرا الإمكانات الخطابيّة التي تتيحها له أداة الاستفهام «هل»، من قبيل أن يقلب المائيّة إلى هليّة (أن يقول مثلاً: هل تقول إنّ مائيّة كذا كذا، حتّى يناقضه ويقابله).

وللسّائل في الجدل أن يلقي سؤاله على نحوين: نحو أوّل متمثّل في السّؤال عن المقدّمات بترك ذكر النّتيجة، ونحو ثان يكون مخاطبة بالمقدّمات والنّتيجة معاً. وفي هذا الضّرب، يُدعى المجيب إلى فحص مقدّمات القول قصد إبطال القياس عن طريق الإخبار به لا السّؤال عنه،

"فأيّ هذين أبطله المجيب فقد خلص وضعه وزال به عن نفسه التّبكيت وحصل العناد"[2].

ومن تفاوت القدرات على إلقاء السّؤال وتقديم الجواب تتحدّد جملة من المصطلحات المتعلّقة بأوضاع السّائل والمجيب، منها مصطلح «التّبكيت» هو القياس الذي ينتج عنه السّائل مناقض ما تضمّن المجيب حفظه من رأي أو وضع. والتّبكيت مشروط بتسلّم المجيب المقدّمات[3].

---

1 الفارابي، **كتاب الجدل**، ص 43. يتيح سؤال التّخيير للمجيب أن يسلّم أيّ النّقيضين شاء، فهو من هذه الجهة مخيّر يختار أحد جزئي النّقيض الذي يراه الأنسب والأجود. أمّا سؤال التّقرير (فهو الذي يطالب به المجيب أن يسلّم أحد جزئي النّقيض على التّحصيل دون مقابلة، ويعمل فيه على أنّ ذلك الجزء وحده هو الذي سبيله أن يسلّمه المجيب. وللمجيب عند كلا هذين السّؤالين أن يختار أيّ الجزأيْن أحبّ فيسلّمه).

2 **المرجع نفسه**، ص 16.

3 **المرجع نفسه**، ص 14.

وإذا كانت إجادة السّائل كامنة في تأليف قياس من مقدّمات مشهورة يلزم به المجيب، وأن يخرج المقدّمات غير المحمودة مخرج المحمود منها يضطرّ المجيب إلى القبول والتّسليم فيكون مثل الذي يقطع بالكهام من السيوف فإنّ المجيد للجواب هو من يمتنع عن تسليم ما ليس بمشهور وينبّه خصمه على ما يترتّب على تسليم بعض المقدّمات بإظهار وعيه وتبصّره وتقبّل قول الخصم على وجه الافتراض والتّسليم إنصافاً وتيسيراً للتّخاطب واستكشافاً للمعاني واستيضاحاً للأمر وإيثاراً للتّواصل على الانقطاع، وذلك من قبيل قوله:

"إنّي إن سلّمت هذا لَزِمَني، وإن لم أسلّمه لم يلزمني، لكني أؤثر منقبة الجميل من تسليم المحمود على مثلبة القبيح من الانقطاع. فلأن أسلّم المحمود ويلزمني آثر عندي من أن لا أسلّم المشهور، ولي ذلك"[1].

ويظلّ ترتيب السّؤال في الخطاب وكيفيّة إيراده. إخفاء وإظهاراً، وتصريحاً وتضميناً، وتقديماً وتأخيراً، من أهمّ قضايا السّؤال في الجدل. مندرجاً ضمن سياسة في القول يراها المجادل أنهض بغرضه وأقدر على تحقيقه. لذلك يطلب إليه أن يؤخّر الأشياء التي هو شديد العناية بها ويقدّم في السّؤال ما لا ضير فيه إن لم يتسلّمه مخاطبه. إذ كان من عادة المتخاطبين

"أن تشتدّ مقاومتهم ومعاندتهم للأشياء التي يتقدّم السّؤال عنها"[2]

إنّ التّركيز على قيمة السّؤال في الجدل وفحص أنواعه وطرائقه ودعوة المجادل إلى المهارة فيه والارتياض عليه يمثّل محور المناقشة الجدليّة وقطب الرّحى في سياسة الجدل ومختلف الإستراتيجيّات التي يعتمدها المجادل في الإقناع. وهي على ضروب متنوّعة ومتكاملة.

2.3. مقاومة المقدّمات ومنع النّتائج

يقاوم المجادل المقدّمات ويمنع النّتائج في حالات خمس يطلق عليها «أرسطو» «انتهار السّائل» ويسمّيها ابن سينا بـ«مواضع التّبكيت». تحصل أولى هذه

1 ابن سينا، **الشّفاء**، ص 320.

2 عبد الرّحمان بدوي، **منطق أرسطو** ص 732.

الحالات عندما تؤلّف الأقاويل تأليفاً شنيعاً غير منتج، وتكون ثانيتها عند إنتاج غير المطلوب. وتدور ثالثتها على إنتاج مطلوب يكون كاذباً وغير مشهور يتمّ فيها تأليف القياس بمقدّمات يزيدها من عند نفسه، ويكون في رابعتها فضل لا يحتاج إليه، أمّا خامستها فأن تكون مقدّماته صادقة ولكن أخفى من النّتيجة، ذلك أنّ الذي يجيد السّؤال يؤلّف القياس من مقدّمات هي أعرف وأشهر من النّتيجة[1].

وتتأتّى مقاومة المقدّمات من أربعة أوجه: أوّلها أن يعمد المجيب إلى المقدّمة التي لزم عنها النّتيجة فيبطلها، إذا كانت مقدّمات القياس كاذبتين، وثانيها أن يبطل المقدّمات التي سأل عنها لا بحسب الأمر الذي في نفسه، لكن بحسب السّائل، وهو أن يعجز عن إزالة موضع الإبطال (مثال: أليست الشّجاعة نافعة؟ يقول المجيب: لا لأنّها سبب لتلف الشّجعان)، وثالثها أن يكون السّائل قد سأل عن مقدّمة نافعة في النّتيجة، إلاّ أنّه أخذها مغيّرة تغييراً لا يلزم عنها –إذا أخذت بذلك النّحو– النّتيجة المقصودة، فيقاومه المجيب من هذه الجهة. فلا يقدر السّائل أن يغيّرها إلى الصّورة التي يلزم عنها النّتيجة وهي حين سأل عنها بالقوة بتلك الصّورة. أمّا الوجه الرّابع –وهو في تصوّر ابن رشد أخسّها– فيكون بالمناقضة. وذلك بأن يحوج السّائل إلى طول القول وترداده فيما ناقضه به حتّى تطول السّآمة وتنقطع المحاورة ويفترقان على غير شيء. يحصل هذا عندما تكثر الشّكوك في مقدّمات القياس ويكثر بها فعل المقاومة والتّصحيح من جانب المجيب وفعل الإبطال من جانب السّائل[2].

وفي ثنايا السّؤال والجواب، والمقاومة والإبطال، كثيراً ما تُجحد المشهورات ويُرفض تسليم ما يلزم تسليمه، وهو ما يحوج إلى إستراتيجيّات بها تتحقّق المقاصد وإن لاحت للوهلة الأولى عسيرة. ويتمّ ذلك بطرائق عديدة عليها مدار المبحث الموالي.

1 ينظر: ابن سينا، **الشّفاء**، ص 329. وابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل**، ص ص 449-452.

2 ابن رشد **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل**، ص 442.

3.3. الإخفاء وطرائق الاستدراج

إذا كانت الحكمة في نظر ابن سينا أن يخاطب النّاس على قدر عقولهم فتكون للخاصّة لغة تختلف عن لغة غيرهم فلا تُخاطب الجماهير بلغة الفلاسفة والعلماء لما يترتّب عليه من بلبلة واضطراب[1]، فإنّ من البيان أن يخاطبوا بالطّرق والأساليب المناسبة المؤدّية إلى تحقيق الغرض أو المقصد فيدرك باللّين ما لم يدرك بالعنف، وبالتّلميح متى لم ينجح التّصريح، وبالتّأخير إذا لم يُجد التّقديم، وبالإخفاء إذا عطّل الإظهار قبول المقدّمات وتسلّم النّتائج لأنّ "المناقشة الجدليّة (Discussion dialectique) لعبة حجاجيّة تقوم على الإخفاء أساساً"[2].

ومرجع اختيار المجادل طريقة الإخفاء إلى أنّ الجدل لا يجري بين طرفين لا يطلبان بالضّرورة الحقيقة ولا يريدان البيان. فقد يجري بين متوهّمين حقّاً، أو بين طرفين: طرف أوّل موقن من أمره بالبرهان يريد أن يوصل إلى مناظره من الحقيقة مثل ما عنده وطرف ثان متوهّم أنّه على حقّ. وقد يجري بين طالب حقّ ساعٍ إليه. ومخالف مغالط مشبّه. وبحسب أوضاع المتخاطبين تتحدّد أجناس الخطاب وأنواعه وتتفاوت مرتبة في طلب الحقيقة. أعلاها مرتبة مناظرة تجري بين طالبي حقّ مؤمنين به حريصين على إظهاره وتبيانه. وأقلّها منزلة خطاب منعقد بين متناظرين يكونان غالطين أو يكون أحدهما جاهلاً طالباً والثّاني غالطاً مغالطاً. في هذا النّوع يقلّ الأدب ويكثر الغضب ويشتدّ الصّخب والشّغب ويعظم الاحتيال والنّصب. فالأذى فيها واقع حاصل والنّفع منها يقلّ وينعدم.

والجدليّيون على ضربين: متعسّر يسرع في بدء الخطاب إلى الإنكار والجحود حتّى إذا طال الكلام ضعف تركيزه وقلّ انتباهه، وصلف دعيّ يبدي في أوّل الخطاب ليناً وتسامحاً حتّى إذا ما ألزم بالنّتيجة تعسّر وتصلّب وقاوم وعاند ومانع ودحض وأبطل وقارع الحجّة بالحجّة ودفع ما يوجبه التّسليم[3]. يحسن مع الضّرب الأوّل تأخير السّؤال عن المقدّمات النّافعة في مطلوبه، وتجدي مع الضّرب الثّاني المبادرة والتّقديم. فمن شأن طول المناظرة مع المجيب —إذا كان به قلّة

1 ابن سينا، **الشّفاء**، المقدّمة، ص 4.

2 هشام الرّيفي، **الحجاج عند أرسطو**، ص 104.

3 ابن سينا، **الشّفاء**، ص 309.

ارتياض وسوء مزاج وبلادة طبع– أن تُذكي حميّته وتفتّق قريحته وتشعره بما لم يكن يشعر به من قبل. ومن شأن المناظرة مع الواثق بنفسه المقتدر على دفع المناقضة المتبجّح بقدرته على جعل الحقّ باطلا والباطل حقًّا أن يتهاون أوّل الأمر ويسلّم ما يسأل عنه حتّى إذا استراب وأراد التّنكّر بعد طول المناظرة لزمه ما سلّم به وآل إلى الخذلان[1].

وللخطأ في المجادلات مناجم: ينجم عند إسراع الجاهل إلى القبول دون برهان يقرع السّمع فإذا في تصديقه واعتقاده باطل بارز وهلاك مبين، ومنها أن يتفشّى الحيف ولا يُشار إليه ولا يُنبّه عليه، ومنها قطع الكلام قبل التّمام، وإطالته دون إفادة واختصاره دون إبانة... والعلم –متى لم يستعمله صاحبه– أسوأ من الجهل، وعلمه حجّة زائدة عليه. ومن العلم حسن اختيار المسالك إليه. ومن أعظم مسالكه الإخفاء. ولأهمّية الإخفاء في مجال الجدل خصّص «أرسطو» له مبحثاً وعقد له فصلاً في خاتمة الكتاب سمّاه «وصايا في إخفاء النّتيجة». فكيف يتمّ الإخفاء؟

1.3.3. تأخير النّافع وتقديم ما لا ينفع

وهي عمليّة قائمة على الإيهام بأنّ العنصر المقدّم هو المرغوب والآثر. ومن التّلطّف في هذا الباب

> "أن لا يعرف المجيب أيّ طرفي النّقيض فيما يتسلّمه ينفع للسّائل، وذلك إذا سأل سؤال تفويض، وخصوصا إذا قدّم في القول المُستخيَر من الطّرفين ما لا ينفعه، وأخّر ما ينفعه، فأوهم أنّ المقدّم منهما في اللّفظ هو المقدّم عندك في الإثبات، فيتأكّد في تسليمه ويسلّم الطّرف الثّاني الذي هو أحبّ إلى السّائل"[2].

وبهذه الطّريقة يصاغ العنصر غير المؤثر في صورة المؤثر، ويُمنع ما هو مرغوب فيه، ويُحذف ما هو عند السّائل محمود. ويكون إنتاج غير المطلوب سبيلاً إلى إنتاج المطلوب، ويستحيل ما لا يحتاج إليه وسيلة لتحقيق ما يحتاج إليه.

---

1 ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل**، ص 402.

2 ابن سينا، **الشّفاء**، ص 308.

ومن حيل الاستدراج في هذا الباب تسلّم المقدّمات التي تنتج شيئاً غير المطلوب يكون حكمه حكم المطلوب مشابهة ومقايسة، ومنها خلط ما يحتاج إليه بما لا يحتاج إليه إمعاناً في التّمويه وصرفا للذّهن عن النّتيجة، وإخفاء للنّافع في غير النّافع، ومنها تقمّص دور المتعلّم المستفيد وإن كان الأصل في الجدل أن يجري بين متناظرين نظيرين كفاءة، ومنها صوغ السّؤال بطريقة تفيد الشّكّ والارتياب ومعارضة النّفس واتّهامها بالتّقصير وسوء الفهم وتكشف عن نزعة إلى العدل والإنصاف. وذلك من قبيل القول:

"لنترك اللّجاج، فبيّن لي ما عندك في كذا لا على طريقة ملاجتي ومغالبتي، بل على ما يجب أن يكون عليه الأمر في نفسه، ويجب أن يكون السّائل كأنّه يعارض نفسه، ويناقضه، ويقول مثلا: لا، إنّ هذا الذي قلته ونسّقته ليس بجيّد، بل يجب أن أرجع عنه فيصير هذا سبباً إلى أن لا يتّهم حبه. ويؤثر مساعدته، والتّسليم له ما يتسلّمه"[1].

2.3.3. إحداث التّباعد وإخفاء المطلوب

تتمثّل هذه العمليّة في إحداث التّباعد بين المطلوب الأوّل والمقدّمات المسؤول عنها

"فإنّه بيّن أنّ كلّ ما كان التّباعد أكثر كان اللّزوم أخفى"[2].

فلا يسأل عن المقدّمة النّافعة بل يسأل عن لازمها، ويكون ذلك بإخفاء النّتيجة واعتماد أبعد المقدّمات الموصلة إليها وإيراد تلك المقدّمات —إن تعدّدت— على نحو يخالف مألوف ترتيبها الطّبيعيّ، وجعل بعض النّتائج مقدّمات ليكون ذلك أمعن في الإخفاء ولتجريد المخاطب من التّعسّر والتّنكيد.

فإذا أراد الجدليّ أن يأتي بالشّيء الذي يريد أخذه بعينه، أتى بما ذلك الشّيء تابع له ضرورة. فإذا أراد أن يتثبت أنّ الغنى خير، عمد إلى ذكر بعض الفضائل من قبيل أنّ مواساة المحتاج خير، ثمّ يتدرّج إلى إثبات أنّ فاعل ذلك الخير يكون غنيًّا موسراً، وعندئذ يقبل الخصم وما عاد يمكنه الجحود.

---

1 ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل**، ص 405.

2 **المرجع نفسه**. ص 391.

"فإنّه إذا فعل ذلك، كانوا أشدّ موافقة له، من قبل أنّ ذكره الشّيء الذي ما يحاول أخذه تابع له ليس يجري في الظّهور مجراه، وإذا أُخذ هذا فقد أُخذ ذاك"[1]

فإذا بالشّيء المطلوب يُدرك بطريقة الاقتضاء والاستلزام. وفي مثل هذه الحال، تُدرك الأشياء بأضدادها، فينال القريب متى بعد، وتُدرك المطالب وقد دقّت وخفيت.

ومن وسائل التّلطّف وحيل الجدليّين أن يصوّروا المرغوب فيه في صورة المرغوب عنه، ويخرجوا المحمود مخرج المذموم، ويتعمّدوا **الإنكار سبيلاً إلى الإقرار**. وآية ذلك أن ينكر الجدليّ ما هو في محتاج إليه ويستنكره ويرفضه ويحتجّ عليه لا له حتّى إذا ما سمع مخاطبه هذا القول ازداد يقيناً من أنّ مطلوبه غير ما ذكره وصرّح به. وبالنّفوس عشق للاعتراض والإنكار وميل إلى الرّفض والدّحض غير أنّ هذا الدّاء هو عين الدّواء متى أحسن المجادل نهج الطّريق إليه.

وقد يعمد المجادل إلى استدعاء عناصر غريبة لا تؤدّي في ظاهرها إلى المطلوب. وفي بعدها وغرابتها ما يرفع العناد ويخفّت الاعتراض ويبعث على التّسليم لخفاء العلاقة بين المنطوق والمقصود. غير أنّ المخاطب متى تسلّم العنصر الغريب أو المجهول واثقاً بأنّه لا يؤدّي إلى المطلوب، سلك به المجادل طريقاً أخرى مصحّحاً ما ذكره، متوجّهاً به نحو المطلوب، فإذا **المجهول سبيل لنصرة المعلوم**.

3.3.3. الإقناع بسلطة الإجماع

الأصل في عمليّة الإقناع أن تقوم على قوّة الحجّة ووضوح الدّليل، فالحقّ فيها ما وافق الدّليل من غير التفات إلى كثرة المتقبّلين أو قلّتهم، أو هو كما قال الجويني في خامسة قواعد الجدل "الحقّ لا يعرف بالرّجال، اعرف الحقّ تعرف رجاله". فقد يخطئ العاقل ويصيب الجاهل. وعلى هذا الأساس لا يصحّ القول أو يفسد بكثرة المقبلين عليه أو النّافرين منه. غير أنّ من حيل الجدليّين استنجادهم

1 ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل**، ص 401.

بحجّة السّلطة واستدعاءهم بعض الانفعالات التي تخرج القول في قالب مسرحيّ بالغ التّأثير، وذلك بنشر الرّأي الخلاقيّ المشكوك فيه الباعث على الرّفض والاعتراض مخرج الرّأي المسلّم به يحظى بالإجماع. يكون ذلك بترديد عبارات من قبيل «أجمع النّاس على كذا»، و«العادة جرت بكذا»، و«إنّه من الأشياء المقبولة...» أو بصياغة الرّأي صياغة انفعالية من قبيل قول الجدليّ

"إنّ هذه من الأشياء التي يقبلها العقلاء، ولا يجحدها لبيب"[1]

وما أشبه ذلك من الأقاويل الخلقيّة والانفعاليّة المذكورة في كتاب الخطابة[2].

من شأن هذه الصّياغة أن تخفي موضع الاعتراض على المقدّمة، وترفع الشّكّ والتّشكّك فيها، وتساعد على تسلّمها، وتفضي إلى الإقناع بها. ثمّ إنّ المرء مثلما يخشى شنيع الآراء ويحذرها يخشى إنكار الإجماع أو عدم قبوله حجّة لأسباب عديدة يتزاوج فيها ما هو دينيّ بما هو أخلاقيّ وسياسيّ واجتماعيّ...

4.3.3. تمثيل المعاني وسلطة البيان

هل يحتاج المجادل إلى تنميق القول وزخرفته وإغراقه في البيان وضروب المحسّنات اللّفظيّة والمعنويّة وإلى ضرب الأمثال وإيراد الشّواهد القوليّة كما يفعل الخطيب والسّفسطائيّ عادة؟

الأصل في هذه الضّروب أن تُستعمل للإيضاح والتّبيين والتّفهيم والتّثبيت ولبسط القول والتوّسع فيه، مدحاً وذمًّا، والتّصرّف فيه تبديلاً وتعديلاً وتحويراً، واختباراً وذلك بأن يعبّر عن القضيّة الواحدة بعبارات مختلفة كما جرت العادة عند فصحاء العرب. وبهذه الضّروب البلاغيّة تُستمال النّفوس والأهواء وتتشكّل العواطف والهواء على النّحو الذي يريده البليغ. هذا دأب الخطيب والسّفسطائيّ، وهذا دأب الجدليّ أيضاً ولكن إذا ما تنكّد مخاطبه وأنكر المشهورات ولم يسلّم بما يلزمه تسلّمه. وعلى هذا الأساس، يمكن القول إنّ هذه الضّروب البلاغيّة لا تجري في مجال الجدل إلاّ عند التعسّر والتّنكيد. وهي من هذه الجهة ليست مقصودة في

---

1 ابن رشد، **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل**، ص 400.

2 بدوي، **منطق أرسطو**، ص 695. وابن سينا، **الجدل**، ص 309.

ذاتها وإنّما تتحدّد قيمتها بوظيفتها أساساً. ولو تمسّك كِلاَ المتجادلين بآداب الجدل لما كان لها في هذا الجنس وقع مهمّ أو منزلة رفيعة.

ذكرنا نماذج من طرائق الجدليّين في إخفاء ما يرومون بلوغه، غير أنّ رصد جميع حيل الجدليّين ليس أمراً يسيراً ولا الإلمام بمختلف إستراتيجيّاتهم الإقناعيّة بالأمر المتاح الممكن. ثمّ إنّ الحيل المعتمدّة والطّرق المسلوكة كثيراً ما تبعث على التّساؤل عن الحدّ الفاصل بين الجدل والخطابة من جهة وبين الجدل والسّفسطة من جهة ثانية، إذ يمكن للجدليّ أن يتّخذ **الإضجار سبيلا إلى الإقرار** فيحلّل ما لا ينتفع به ويطيل قاصداً إلى إضجار مخاطبه، ويسهب مروّجاً المنكر في ثنايا المقبول[1]، ويمكنه أيضاً أن يسلك مسلك **اعتماد النّظائر لإنتاج المماثل** وهي خطّة قائمة على السّؤال عن أشباه المقدّمات التي يروم تسلّمها من المجيب بدل المقدّمات أنفسها، أو يسأل عن المقدّمات التي تنتج شبيه النّتيجة المطلوبة لا عن التي تنتج النّتيجة المطلوبة. وبلاغة هذه الخطّة مزدوجة كامنة في جودة الإخفاء إبانة بالمقايسة وإقناع بالنّظير[2].

ويمكن للجدليّ أن **يخلط النّافع بغير النّافع**، وذلك بأن يسهب في القول ويكثر من المترادفات، ويعبّر عن اللّفظ الواحد بقول مركّب، ويدسّ في ثنايا القول ما لا ينتفع به في المطلوب أصلاً. وفائدة هذا النّهج تكمن في إخفاء المجادل ما يروم تسلّمه واستدراج المجيب إلى الاعتقاد بأنّ جميع ما يسأل عنه حشو[3].

ومن لطيف الحيل اعتماد **سؤال التّخيير بدلاً من سؤال التّقرير**، بهذا يجعل السّائل الأمر إلى المجيب في اختيار أيّ النّقيضين شاء، وبهذا يربكه فلا يدري المقصد الحقيقيّ للسّائل هل يتسلّم الشّيء أو نقيضه[4]. والمجيب ليس في حقيقة الأمر مختاراً وإنّما هو ناهض بأدوار رسمها له السّائل من قبل على وجه الاستباق والافتراض، وأيًّا يكن تدبّره للجواب وتقلّبه في تلك الأدوار ليس له إلاّ ما

1 ابن سينا، **الشّفاء** ص 310.

2 ابن رشد **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل**، ص 397.

3 **المرجع نفسه**، ص 399.

4 **المرجع نفسه**، ص 402.

اختاره السّائل.

ويعمد الجدليّ إلى **تغيير النّظام لبلوغ المرام**، **وذلك** بأن يؤلّف المقدّمات على ترتيب لا ينتج المطلوب بل يسير إليه التواء. ومن خلال التّرتيب المتخيّر الذي لا ينتج المطلوب الأوّل يستطيع السّائل أن يصل إلى النّتيجة التي رسمها من قبل وقصد إليها عبر عمليّة وصل سببيّ. فكلّ الفنّ في إحكام المسار.

وليس الإخفاء سمة مميّزة للجدل منحصرة فيه لا تسري في سواه وإنّما هو لزيم العمليّة التّخاطبيّة والتّواصليّة عامّة، وسبيل إدراك ما عسر من المقاصد بما لطف من الحيل ونجع من وسائل التّعبير. ومن هذه الجهة توجد طرائق مختلفة لنيل المبتغى الواحد مثلما تجدي الطّريقة الواحدة في درك الوسع والظّفر بالحاجة. ههنا تثار مسألة أعمق وأدقّ: هل تقتصر على الجدل طرائق الإخفاء وضروب الإستراتيجيّات التي ذكرها «أرسطو» في كتاب المواضع وتناولها الفلاسفة والشّرّاح العرب من بعده؟ أليس للخطابة فيها مجال ومنها نصيب؟ أو ليست هي أعلق بالسّفسطة منها بالجدل، هذا الجنس من القول الذي ينعقد في الغالب بين النّظيرين ويُفترض أن تُراعى آدابه وتُحترم ضوابطه العلميّة والأخلاقيّة بين المتجادلين والمتناظرين والمتحاورين عامّة؟



خاتمة الباب الأوّل

تبيّنّا في الباب الأوّل، أنّ الجدل الأفلاطونيّ يختلف عن الجدل الأرسطيّ، من جهات عديدة، فالجدل الأفلاطونيّ ممارسة، والجدل الأرسطيّ في مجمله تنظير. ينشدّ الجدل الأفلاطونيّ إلى ثلاثيّة: الأخلاق والسّياسة والدّين (La morale, la politique, la religion) . فالسّفسطائيّ أو الخطيب مثلاً قد يكون أمهر من غيره في تصريف فنّ الجدل، ولكنّهما يُنبذان، لأنّ السّفسطائيّ لا يفي بشرط الأخلاق. والخطيب لا يبالي بالحقيقة والعدالة لدفاعه عن الرّأي ونقيضه مستثمراً في ذلك العواطف والأهواء، معوّلاً على جهل الجمهور.

ومن هذه الجهة يتميّز المجادل من الخطيب والسّفسطائيّ. فهو لا يقصد إلى التّأثير الباعث على تغيير المواقف والآراء تغييراً خاطئاً أو مغالطاً. ولا يبتغي بجدله نيل المجد واكتساب النّفوذ. وإنّما يقصد إلى إجلاء قيم الحقّ والخير والعدل. بهذه القيم يتحقّق صفاء الرّوح. ويُنحت كيان المواطن المثاليّ في المدينة الأفلاطونيّة الفاضلة. وهذا ما تكشف عنه المحاورات الأفلاطونيّة. ذات الشّكل البسيط والمحتوى العميق، تلك التي يحرّكها السّؤال، به تُستهلّ للتّعريف وتحديد ماهيّة الشّيء وموضوعه، وبه يكون التّعبير عن الرّفض والاعتراض على المقدّمات الخاطئة ويكون ذلك في شكل أسئلة تقريريّة يُدعى المحاور إلى تسليمها، وبه تُستدعى الأمثلة المحسوسة لاستدراج المحاور إلى تبيّن تناقضه وجهله وتقصيره، داعية إيّاه من ثمّة إلى التّفكير القويم. وعلى الرّغم مما توحي به هذه المحاورات من الواقعيّة متمثّلة في أجواء الألفة والأنس والاجتماع وما فيها من دفق الفكر وتفاصيل الحياة والبعد المرجعيّ للأمكنة والشّخصيّات، فإنّ قرائن عديدة ترشّحها لأن تكون ضرباً من الحوار الباطنيّ يتوجّه به «سقراط» إلى محاورين غرباء يتوافدون على مجلسه أو يفد هو عليهم فلا نعلم عنهم غير تمثيلهم للطّرف الثّاني الذي عليه يتأسّس الجدل. لقد كان «سقراط» محتاجاً إلى محاور يعترض عليه ويدحض آراءه ويصحّحها. وكان «أفلاطون» محتاجاً إلى «سقراط» ينطق به ومن

خلاله. ومن هذه الجهة يمكن للجدل أن يجري في الذّات الواحدة، في معرض اختبار المعارف وتصحيحها، لئلاّ يتناقض المرء مع نفسه. وهو ما أشار إليه «فران» (J. VRIN) عندما اعتبر حوار المرء مع الذّات مظهراً من مظاهر الفكر وتجلّياً من تجلّيات الرّوح لحظة التّفكير. وعلى هذا الأساس يصبح الجدل شكل الفكر لحظة التّفكير، غير قاصد إلى التّعبير عن الرّأي والشّعور، ولا إلى الحجاج والاستدلال. وبناء عليه يحلّ الجدل في الفكر الأفلاطونيّ المحلّ الأسمى، فهو تاج المعارف والعلوم، والأمر لم يعد متعلّقاً بفنّ من فنون الإقناع أو الاستدراج إلى العدالة والفضلية، وإنّما أضحى السّمة المميّزة للإنسان. وإذا كان اللّوغوس اليونانيّ قد اقترن بمدلولات أربعة هي اللّغة والفكر والعقل والعدد، فإنّ الجدل هو الاستعمال الوحيد السّليم للعقل، وهو الضّامن له والمحصّن إيّاه.

ومن هذه الجهة يختلف الجدل الأفلاطونيّ عن الجدل الأرسطيّ. ذلك أنّ «أرسطو» ينزّله دون منزلة البرهان. ولهذا ذهب باحثون كثيرون، ممن ترجم المنطق الأرسطيّ وشرحه، إلى أنّ الجدل كان طريقاً إلى البرهان وارتياضاً عليه وسبيلاً إليه، وهو في التّأليف سابق زمنيًّا على البرهان. وعلى هذا الأساس لا يهبنا الجدل الأرسطيّ اليقين لأنّه يقع في دائرة الرّأي والممكن والظّنّ والرّجحان. فمنطق البرهان ينتج الحقّ واليقين، أمّا منطق الرّجحان فتؤثّر فيه جملة من العوامل النّفسانيّة والاجتماعيّة، يمكن رصدها في دعوة المجادل إلى اختيار مقدّماته من المشهور. وليس المشهور في الحالات جميعها دليل حقّ أو لزيم صدق أو قرين صواب، لا سيّما متى خالف المشهور عند العامّة عقائد الفلاسفة والعلماء.

وعلى هذا الأساس جعل «أرسطو» منافع الجدل ثلاثة: في الرّياضة والمناظرة وعلوم الفلسفة: في تمرين الذّهن وتدريب العقل على التّفكير، وفي مخاطبة الجمهور بما يفهمون وحملهم على ما ينفعهم في اجتماعهم، وفي اختبار المذاهب والآراء إعداداً للفلسفة وسيراً في دروبها. ولم ير مانعاً من أن يتزوّد المجادل بأساليب المغالطة ويستعملها في مقامات مخصوصة إن لزم الأمر، ففي مقامات التّحاور والتّجادل مقامات يُدعى فيها المجادل إلى سياسة الإقناع، بإخفاء المطلوب، تقديم ما لاينفع، والإنكار المساعد على الاعتراف والإقرار، والإضجار، وخلط النّافع بغير بالنّافع، وتغيير النّظام لبلوغ المرام، وغيرها من وجوه السّياسة وضروب الارتياض.

وعلى ما بين الجدل الأفلاطونيّ والجدل الأرسطيّ من اختلاف فإنّ بينهما مقومات عامّة ومبادئ مشتركة هي الاختلاف الباعث على الرّفض والاعتراض، والسّؤال المنبّه الباعث على تصحيح المعارف والآراء والمستدرج إلى تبيّن وجوه الخطأ والتّقصير، والقياس أو الاستقراء المفضيين -بحسب اختلاف أوضاع المحاورين، مبتدئين كانوا أو مهرة- إلى الإبطال.

هذه صورة الحجاج الجدليّ في التّراث اليونانيّ، استناداً إلى المحاورة الأفلاطونيّة والمناقشة الجدليّة الأرسطيّة، أمّا الحجاج الجدليّ في التّراث العربيّ فأمره مشكل اصطلاحاً ومفهوماً وصوراً أجناسيّة وخصائص فنّيّة وأبعاداً دلاليّة وذلك بالرّغم من تأثّره بالتّراث اليونانيّ.



الباب الثّاني

الحجاج الجدليّ في التّراث العربيّ

إنّ الفترة التي نعقد عليها بحثنا ذات خصوصيّة تستوجب اعتبار بعض المعطيات التّاريخية والفكريّة مثلما تستوجب تدقيق النّظر في ما ساد من مواقف وأحكام. ووجه ذلك أنّ حركة التّدوين والتّأليف عندما نشأت لدى العرب، كانت الثّقافة اليونانيّة قد تسرّبت إلى الحضارة العربيّة الإسلاميّة وبدأت تتغلغل في الفكر والكتابة والتّأليف وتكيّف طريقة التّفكير والتّعبير. وإذا كان القرنان الأول والثّاني وبدايات القرن الثّالث قد مثّلت أوج نشاط حركة التّرجمة ونقل المعارف والعلوم فإنّ الفكر العربيّ قد أخذ في التّفاعل الجادّ الذي يتجاوز مستوى التّأثّر وإظهار الأثر إلى مستوى الفهم والتمثّل والمحاورة والتّحوير وتعديل المفاهيم وإيجاد المصطلحات المناسبة وتكييف الوافد ووسمه بسمات الحضارة الجديدة ودمج ما يحتاج إلى دمج. إنّه انتقال من الجمع والتّحصيل إلى الإنتاج الشّخصي. وفي هذا السّياق يشير طه حسين في تقديمه كتاب الشّفاء لابن سينا إلى أنّ التّرجمة العربيّة قد استوعبت الثّقافات اليونانيّة والهنديّة والفارسيّة في مجال الفلسفة والعلوم وأنّ مؤلّفات «أرسطو» قد حظيت بعناية بالغة سواء في البحث عنها وترجمتها أو في شرحها ومحاولة فهمها والانتفاع بها. ولم يكن الأمر هيّناً في نظره لوجود مؤلّفات موضوعة نسبت إليه خطأ، ولحاجة المترجمين إلى الاستعانة بشرّاح «أرسطو» «من المشّائين الأُوَل كـ«ثاوفرسطس» و«الإسكندر الأفروديسي» [...] لكي يفهموا المعلّم الأوّل فهماً حقًّا[1]. ويضيف طه حسين أنّ أثر هذه الشّروح بدا واضحاً في بعض

---

1 ابن سينا، **الشّفاء**، ص 9.

النّظريّات الفلسفيّة الإسلاميّة، من قبيل فلسفة ابن سينا.

وفي هذا المجال، مثّلت كتب المنطق الأرسطيّ -لا سيّما كتاب الطّوبيقا- معيناً مهمًّا ينهل منه المقبل عليه وميداناً فسيحاً يجري الرّاكض فيه. وبالرّغم من تباين مواقف المسلمين من المنطق الأرسطيّ بين ناقض إيّاه طاعن عليه[1] وبين ساع إلى تقريبه إلى العقول والأفهام[2]، فإنّ كبار علماء الإسلام ومفكّريه رأوا أنّ من لا ينظر في المنطق ولا يستند إليه يظلّ باحثا لا يُوثق بعلمه ولا يُعوّل في تحصيل

---

1 أشار طه عبد الرّحمان إلى أنّ هذا العلم لقي معارضة شديدة في ظلّ هذا المجال المتميّز لعلّها تكون أشدّ معارضة لقيها فيه علم منقول، كما أنّ المشتغلين به تعرّضوا للمضايقة واتّخذت هذه المضايقة أشكالاً متفاوتة في الحدّة ومتباينة في الأسلوب: فقد اعتُبر المنطق فضولاً من القول أو خروجاً عن السّليقة أو مرتعاً للشّناعات أو مظنّة للشّبهات، بل رجماً بالغيب وخوضاً في لجج الباطل. ووقع تكريهه، بل تحريمه ومصادرته، كما ابتُلي أصحابه بالتّجريح أو الاتّهام أو الإيقاع، بل بالمتابعة والمعاقبة. وما زالت آثار هذا التّصدّي للمنطق وللمناطقة إلى هذا الزّمن، وقد كان من المعارضين له كبار المحدّثين والفقهاء والأصوليّين والمتكلّمين واللّغويّين من أمثال الشّافعي وأبي سعيد السّيرافي والباقلاّني وأبي الحسن الأشعري والقاضي عبد الجبّار والجبائي وأبي المعالي الجويني وأبي القاسم الأنصاري وابن الصّلاح وابن تيميّة وابن قيّم الجوزيّة والسّيوطي وغيرهم كثير. (ليس الغرض استسقاطهم أو نسبتهم إلى الجمود الفكريّ وتحميلهم مسؤوليّة التّقهقر الحضاريّ).

2 تناول طه عبد الرّحمان هذا المبحث في كتابه **تجديد المنهج في تقويم التّراث**، المركز الثّقافيّ العربيّ، الطّبعة الثّانية، الفصل الثّالث، ص 311 آليّات تقريب المنطق اليونانيّ. وهو باب عقده للبحث في صور إخلال المنطق بقواعد الأصل اللّغويّ: (الإخلال بقاعدة الإعجاز، والإخلال بقاعدة الإنجاز، والإخلال بقاعدة الإيجاز) والإخلال بالقواعد العقديّة (الإخلال بقاعدة الاختيار، الإخلال بقاعدة الائتمار، الإخلال بقاعدة الاعتبار) والإخلال بالقواعد المعرفيّة (الإخلال بقاعدة الاتّساع، الإخلال بقاعدة الانتفاع، الإخلال بقاعدة الاتّباع) وبحث في آليّات التّقريب اللّغويّ واختصار المنطق معتمداً ابن حزم في كتابه **التّقريب لحدّ المنطق** أنموذجاً، وآليّات التّقريب العقديّ وتشغيل المنطق ممثلاً في الغزالي، وبحث في تهوين المنطق من خلال أنموذج ابن تيميّة، وانتهى -اعتماداً على النّماذج المذكورة- إلى أنّ "المنقول المنطقيّ لم يحظ بالقبول في مجال التّداول الإسلاميّ العربيّ حتّى استبدلت أشكال تقريبه الثّلاثة بوصفه التّجريديّ وصفاً تسديديًّا يصله استعماليًّا باللّغة العربيّة، واشتغاليًّا بالعقيدة الإسلاميّة، وإعماليًّا بالمعرفة الإسلاميّة العربيّة...". وعلى أهمّية التّحليل وطرافة النّتائج فإنّ بحث طه عبد الرّحمان قد تعلّق بالمنطق عامّة وتركّز أساساً على القياس، ونحن نوجّه بحثنا وجهة الاهتمام بفنّ الجدل ونضيف مدوّنة جديدة هي مدوّنة الأدباء والبلاغيّين والنّقّاد.

المعرفة عليه[1].

وقد أثيرت، بترجمة تلك الكتب وتوافد تلك الثّقافات، قضايا معرفيّة ومنهجيّة عديدة من أهمّها مظاهر تأثير تلك الثّقافات في الحضارة العربيّة الإسلاميّة ودرجة ذلك التّأثير، وما بدا من العلوم أصيلاً لم يخترقه الدّخيل، وما كان من العلوم دخيلاً لا أصالة فيه. وهو موضوع نال نصيباً من عناية الباحثين واهتمامهم فكتبوا فيه مقالات مطوّلة و خصّوه بكتب وأطاريح[2]. ويسعى هذا

---

1 الشّواهد على ذلك كثيرة، منها قول الغزالي "إنّه من لايحيط به فلا ثقة بعلومه" و جعله المنطق ميزاناً يزن به العلوم الدّينيّة وسواها، قبل أن يسلك في مراقي المعرفة مسلك الكشف، ومنها إعجاب ابن سينا بأرسطو واعترافه بأنّه بعد الاعتبار والاستقراء والتّصفّح لم يجد مذهباً يخرج عليه، إلاّ في تفاصيل لبعض الجمل. لذلك نجده يخاطب معشر المسلمين في آخر كتاب السّفسطة قائلاً: "تأمّلوا ما قاله هذا العظيم [...] وهل نبغ من بعده من زاد عليه في هذا الفنّ زيادة، كلاّ، بل ما عمله هو التّامّ الكامل. ومنها اعتذار ابن رشد عمّا قد يكون لحق عمله من سوء فهم ويقينه من أنّه قد فاته "كثير من الأشياء الجزئيّة وكثير من جهة استعمال القول فيها، والتّعليم لها. ولكن رأينا أنّ هذا الذي اتّفق لنا في هذا الوقت خير كثير. وعسى أن يكون كالمبدأ للوقوف على قوله على التّمام لمن يأتي بعد، أو لنا إن وقع لنا فراغ وأنسأ الله في العمر [...] فانظروا كيف حال من يأتي بعد هذا الرّجل في فهم ما قد كمل وتمم فضلاً عن أن يظنّ بأحد أنّه يزيد عليه أو يتمّم شيئاً نقصه". ينظر: ابن سينا، **الشّفاء**، المقدّمة، ص 16. وكذلك: ابن رشد، **تلخيص السّفسطة**. تحقيق محمّد سليم سالم. مطبعة دار الكتب. القاهرة: 1972. ص 187.

2 من ذلك بحث طه حسين، **البيان العربيّ من الجاحظ إلى عبد القاهر**، قدّمه في المؤتمر الثّاني عشر للمستشرقين الذي عقد في سبتمبر 1931 في مدينة ليدن، وفيه قدّم شواهد بيّن من خلالها أنّ البيان العربيّ، ابتداء من القرن الثّاني للهجرة، فترة النّشأة، إلى أن بلغ القرن الخامس، وهي فترة النّضج والاكتمال،: "كان في جميع أطواره وثيق الصّلة بالفلسفة اليونانيّة أوّلاً وبالبيان اليونانيّ أخيراً". وخلص طه حسين إلى: "وإذاً لا يكون أرسطو المعلّم الأوّل للمسلمين في الفلسفة وحدها ولكنّه إلى جانب ذلك معلّمهم الأوّل في علم البيان؟" ص 30 (من مقدّمة كتاب **نقد النّثر** المنسوب إلى قدامة بن جعفر، دار الكتب العلميّ، بيروت، لبنان، 1982). ومن الكتب التي بحثت في تأثير الفكر اليونانيّ نذكر أطروحة **عبّاس ارحيلة، الأثر الأرسطيّ في النّقد والبلاغة العربيّين (إلى حدود القرن الثّامن للهجرة)**، منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرّباط، سلسلة رسائل وأطروحات، ط 1. الدّار البيضاء. والنّتيجة التي انتهى إليها الباحث –مثلما أشار إلى ذلك أمجد الطّرابلسي مقدّم الكتاب– هي أنّ مصنّفات أرسطو لم تُقابل بالتّرحيب الشّديد من معاصريها، [...] وأنّ الأثر الأرسطيّ كان "بين المعدوم تماماً والباهت جدًّا في آثار النّقّاد والبلاغيّين العرب الذين يُعتدّ بهم في هذا الباب" أمّا على المستوى الفلسفيّ فإن صاحب

المبحث. مستضيئاً بما أُنجز وتحقّق في تلك الدّراسات، إلى توسيع أفق البحث في الحجاج الجدليّ بمعالجة جملة من المسائل الاصطلاحيّة والفنّيّة والأجناسيّة والأدبيّة. وعلى هذه القضايا مدار الباب الثّاني. وفيه فصلان يُعنى أوّلهما بالمنجز النّظريّ الذي استخلصه المفكّرون العرب، ويرحل ثانيهما إلى بعض الفنون القوليّة يستكشف خصائصها الفنّيّة وأبعادها الدّلاليّة وقوّتها الإقناعيّة ويرصد مظاهر أدبيّتها.

الأطروحة يرى في كتابات الفارابي وابن سينا وابن رشد محاولات لقراءة أرسطو قراءات شخصيّة أكثر ممّا يرى فيها شرحاً ملتصقاً بالنّصّ. وفي الكتاب قائمة بالمراجع التي بحثت في موضوع تأثير الفكر اليونانيّ في الفكر العربيّ من قبيل أمين الخولي، **البلاغة العربيّة وأثر الفلسفة فيها**، وإبراهيم مدكور، **أورغانون أرسطو في العالم العربيّ**، (دكتوراه دولة، باريس، 1934).

الفصل الأوّل

المُنجز النّظريّ العربيّ في الجدل

1. الوضع اللّغويّ والاصطلاحيّ للجدل

1.1. الوضع اللّغويّ

لمادّة (ج.د.ل.) في لسان العرب[1] وسائر المعاجم اللّغويّة مدلولات عديدة يمكن إرجاعها إلى ثلاثة حقول دلاليّة ترسم ثلاثة محاور اهتمام متكاملة في تناول فنّ الجدل. يتعلّق أوّلها بجملة العناصر المكوّنة للخطاب المتحكّمة فيه (المقام)، وثانيها بطرائق القول وكيفيّات صوغه (النّظام) وثالثها بغايات الجدل ومقاصد المتجادلين (المرام):

- **المقام**: مقام الشّدّة والخصومة والقوّة والصّراع والكثرة والاجتماع، والتّواجه ومسك الزّمام، وهي معان نستخلصها ممّا هو قائم في أصل مفردة (ج.د.ل.) وما يُشتقّ منها، من قبيل: الْجَدْلُ: شِدَّةُ الْفَتْلِ. وَجَدَلْتُ الْحَبْلَ أَجْدِلُهُ جَدْلًا إذا فَتَلْتَهُ فَتْلًا مُحْكَمًا. وَالْجَدِيلُ: حَبْلٌ مَفْتُولٌ يَكُونُ فِي عُنُقِ الْبَعِيرِ أَوِ النَّاقَةِ، وَالْجَمْعُ جُدُلٌ. وَجَدَلَ وَلَدُ النَّاقَةِ يَجْدُلُ جُدُولًا: قَوِيَ وَتَبِعَ أُمَّهُ. وَالْأَجْدَلُ: الصَّقْرُ، صِفَةٌ غَالِبَةٌ، وَأَصْلُهُ مِنَ الْجَدْلِ الَّذِي هُوَ الشِّدَّةُ. وَالْأَجَادِلُ هِيَ الصُّقُورُ. وَالْجَدَالَةُ: الْأَرْضُ لِشِدَّتِهَا، وَقِيلَ: هِيَ أَرْضٌ ذَاتُ رَمْلٍ دَقِيقٍ. وَأُذُنٌ جَدْلَاءُ: طَوِيلَةٌ لَيْسَتْ بِمُنْكَسِرَةٍ. وَرَجُلٌ جَدِلٌ وَمِجْدَلٌ وَمِجْدَالٌ: شَدِيدُ الْجَدَلِ. وَرَجُلٌ جَدِلٌ إِذَا كَانَ أَقْوَى فِي الْخِصَامِ. وَالْمَجْدَلُ: الْجَمَاعَةُ مِنَ النَّاسِ لِأَنَّ الْغَالِبَ

---

1 ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، الطّبعة الأولى، 2000، مادّة (ج.د.ل.).

عَلَيْهِمْ إِذَا اجْتَمَعُوا أَنْ يَتَجَادَلُوا. وَالْجَدِيلَةُ : الْقَبِيلَةُ وَالنَّاحِيَةُ..."

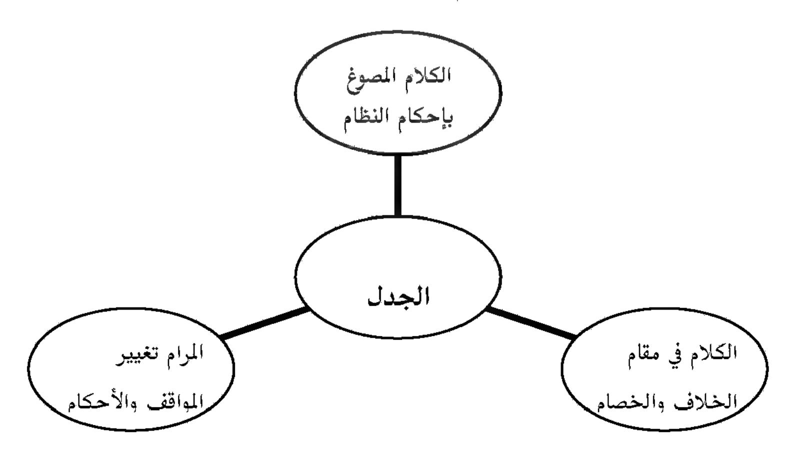
- **المقال/ النّظام**: في جملة المدلولات اللّغويّة للمفردة ما يشير إلى كيفيّات القول وطرائق صوغه، فمن معاني الجدل البناء الوثيق والنسج المحكم والتّأليف وتغيير صور الأشياء "الْمِجْدَلُ: الْقَصْرُ الْمُشْرِفُ لِوَثَاقَةِ بِنَائِهِ، وَجَمْعُهُ مَجَادِلُ. وَالِاجْتِدَالُ: الْبُنْيَانُ. وَدِرْعٌ جَدْلَاءُ وَمَجْدُولَةٌ: مُحْكَمَةُ النَّسْجِ. وَالْجَدْلُ : أَنْ يُضْرَبَ عُرْضُ الْحَدِيدِ حَتَّى يُدَمْلَجَ، وَهُوَ أَنْ تُضْرَبَ حُرُوفُهُ حَتَّى تَسْتَدِيرَ. وَالْجَدَلُ : مُقَابَلَةُ الْحُجَّةِ بِالْحُجَّةِ، وَالْمُجَادَلَةُ: الْمُنَاظَرَةُ وَالْمُخَاصَمَةُ..."

- **الغاية / المرام**: ومن أهمّ مدلولاتها اللّغويّة الرّغبة في التحكم والظّفر والتّحصّن بقوّة الحجّة ومحاصرة الخصم وفتله عن رأيه في مقابل حفظ المجادل رأيه وبذل ما في الوسع من أجل الثّبات عليه، وعرض الرّأي على العقول ليزداد قوّة، وهو ما نتبيّنه في مشتقّات عديدة من قبيل "الْجَدَّالُ: الَّذِي يَحْصُرُ الْحَمَامَ فِي الْجَدِيلَةِ. وَيُقَالُ لِلرَّجُلِ الَّذِي يَأْتِي بِالرَّأْيِ السَّخِيفِ: هَذَا رَأْيُ الْجَدَّالِينَ وَالْبَدَّالِينَ، وَالْبَدَّالُ الَّذِي لَيْسَ لَهُ مَالٌ إِلَّا بِقَدْرِ مَا يَشْتَرِي بِهِ شَيْئًا، فَإِذَا بَاعَهُ اشْتَرَى بِهِ بَدَلًا مِنْهُ فَسُمِّيَ بَدَّالًا. وَيُقَالُ: الْقَوْمُ عَلَى جَدِيلَةِ أَمْرِهِمْ أَيْ: عَلَى حَالِهِمُ الْأَوَّلِ. وَمَا زَالَ عَلَى جَدِيلَةٍ وَاحِدَةٍ أَيْ: عَلَى حَالٍ وَاحِدَةٍ وَطَرِيقَةٍ وَاحِدَةٍ. وَرَكِبَ جَدِيلَةَ رَأْيِهِ أَيْ: عَزِيمَتَهُ. وَالْجَدْلُ وَالْجِدْلُ: كُلُّ عَظْمٍ مُوَفَّرٍ كَمَا هُوَ، لَا يُكْسَرُ وَلَا يُخْلَطُ بِهِ غَيْرُهُ. وَالْجَدْلُ: الصَّرْعُ. وَيُقَالُ: طَعَنَهُ فَجَدَلَهُ أَيْ: رَمَاهُ بِالْأَرْضِ فَانْجَدَلَ سَقَطَ. وَالْجَدْوَلُ : النَّهْرُ الصَّغِيرُ..."

وقد وازى الطّوفي بين جملة المعاني اللّغويّة لمفردة «الجدل» وما يجري في هذا الضّرب من التّبادلات القوليّة من أنشطة ذهنيّة وما يهفو إليه المجادل من مقاصد. فرأى أنّ "كلاًّ من الخصمين يشتدّ على خصمه ويضايقه بالحجّة التي اجتهد في إحكامها [...] كأنّ كلّ واحد من المتجادلين يقصد غلبة صاحبه وصرعه في مقام النّطق كما يجدل الفارس قرنه فينجدل أيْ يسقط [...] قصد الاستعلاء والارتفاع على صاحبه في الحجّة حتّى يكون منه كموضع الجدال من النخلة [...] والتّحصّن بالحجّة تحصّن صاحب القصر به [...] والسّطو بالحجّة على صاحبه

سطوة الأجدل على الطّير"[1].

ويمكن، استناداً إلى ما تمدّنا به معاجم اللّغة، أن نعرّف الجدل من جهة الكلام والمقام والمرام: فالجدل هو إحكام الكلام من حيث دقّة الاختيار وتدبّر النّظام، وهو في المقام علاقة موسومة بالشّدّة والصّراع والخصام، وهو من حيث المرام رغبة في إظهار الحقّ أو نشدان الظّفر والانتصار، وفي الحالين معاً هو تغيير ما في ذهن المجادَل من مواقف وأحكام.



2.1. الوضع الاصطلاحيّ

عندما ننظر في المصطلح من جهة المعاني الأولى القائمة فيه، مستندين إلى المعاني اللّغويّة القائمة في أصل مفردة (جدل) وما اشتقّ منها يمكننا ضبط جملة من المبادئ والمقوّمات التي تُنمي التّبادل القوليّ إلى جنس الحجاج الجدليّ.

- **مبدأ الاختلاف**، وعليه يُبنى الجدل بوصفه جنساً من القول ينشأ عند تباعد الرّأيين وذهاب كلّ من الخصمين إلى أحد النّقيضين.
- **مبدأ الاعتراض** ينهض به كلّ مجادل، فيؤدّي وظيفتين متكاملتين: دعم أطروحته وحض أطروحة خصمه.
- **مبدأ الاحتجاج بالحجج العقليّة**، وهو ما يحصّن الممارسة الجدليّة من

1 الطّوفي، **عَلَم الجذل في علم الجدل**، المعهد الألمانيّ، 1999، ص 2.

المارسة السّفسطائيّة والممارسة الخطابيّة التي تنفذ الرّأي من باب القلب متى رفض حارس العقل نفاذها، وتنفق المرغوب عنه عقلاً مقدّمة إيّاه في صورة المرغوب فيه.

– **مبدأ السّعي إلى إظهار الحقّ وتبيين الصّواب**، وفيها تفويق للجانب المعرفيّ على الغلبة والانتصار، المفضيين إلى المغالطة والمشاغبة والمعاندة والاحتيال، وإلى توظيف جميع الوسائل لإدراك المقاصد.

في التّراث العربيّ، كثيراً ما يُستعمل الجدل رديفاً لأنواع من المخاطبات من قبيل المناقشة والمحاورة والمناظرة والمساجلة وغيرها من ضروب المصطلحات الدّالّة على مختلف التّفاعلات القوليّة. ويبدو أنّ العلاقة بينها لم تبلغ من الوضوح منزلة تتيح تحديدها بدقّة وإقناع لا سيّما أنّ الدّراسات قد نزعت في التّعامل مع المسألة الاصطلاحيّة منزعين متقابلين، يقوم أولهما على اعتبارها من المترادفات يحلّ الأوّل محلّ الثّاني ويقوم مقامه في التّعبير عنه[1]، ويسعى ثانيهما إلى ترسّم الفروق بين تلك المصطلحات ترسّما كثرت فيه التّعريفات وتنوّعت معه المعايير المعتمدة في التّعريف والتّصنيف[2].

---

1 أبو زهرة (الإمام محمّد)، **تاريخ الجدل**، دار الفكر العربيّ، 1934 ص 6. "الجدل قد يطلق في اللّغة ويراد به المناظرة، وكذلك المناظرة يراد بها الجدل... قال الغزالي في رسالة **أيّها الولد**: «أنصحك بثمانية أشياء تعمل منها أربعة وتدع منها أربعة. فأمّا اللّواتي تدع فإحداها ألاّ تناظر أحداً في مسألة ما استطعت لأنّ فيها آفات كثيرة، فإثمها أكبر من نفعها، إذ هي منبع كلّ خلق ذميم، كالرّياء والحسد، والكبر والحقد والعداوة والمباهاة وغيرها (...) والمناقشة التي تجرّ إلى هذه الرّذائل إنّما هي جدل أو مكابرة»".

2 ينظر مثلاً: الباشا العيّادي، **فنّ المناظرة في الأدب العربيّ إلى حدود القرن الرّابع الهجريّ، من خلال مؤلّفات الجاحظ والتّوحيدي**، أطروحة دكتورا موحّدة بإشراف محمّد الخبو 2011، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس (قيد الطّبع). أقام العيّادي عمله على ثلاثة أبواب جعل أوّلها لتأصيل فنّ المناظرة (ذكر فيه نماذج من تصنيف المناظرة عند النّقّاد باعتماد المضمون والأطراف المشاركة، الغاية والهدف، والأسلوب، ثمّ بحث في المناظرة وما جاورها من فنون (بين المحاورة والجدل، المحاورة الفلسفيّة، الجدل الدّينيّ الخطابة، المنافرة والمفاخرة، المناظرة مندرجة ضمن فنون أدبيّة). انتهى إلى أنّ المناظرة صنفان. ووسم ثاني الأبواب بـ«من بلاغة المفاضلة إلى بلاغة المساءلة»، وعقد ثالث الأبواب لمقامات المناظرات. وعلى طول القسم النّظري الذي استغرق حوالي

وسننظر في المسألة الاصطلاحيّة في نماذج من مصنّفات البلاغيّين والبيانيّين والفلاسفة، لجريان الجدل والحجاج فيها جميعها، بتعريفات وحدود متنوّعة ومتغيّرة، توحي بقلق المصطلح وعدم استقراره على حال من الأحوال، وتؤكّد، في الآن نفسه، مبلغ انتشاره في سائر مجالات المعرفة عند العرب. وقد ارتأينا أن نكتفي بدراسة المسألة عند ثلاثة من كبار أعلام الفكر والأدب، هم الجاحظ وابن وهب الكاتب وابن سينا، لما لاحظناه في مصنّفاتهم من اختلاف في التّعريف من شأنه أن يرسم صورة عامّة عن منزلة الجدل في الفكر العربيّ.

من أهمّ المصطلحات الدّالّة على التّفاعلات القوليّة القائمة على الجدل والحجاج والدّعوى والاعتراض نجد **محاجّة الخصوم ومناقلة الأكفاء ومفاوضة الإخوان**[1]. استعمل الجاحظ هذه المصطلحات الثّلاثة في تركيب واحد يوحي في ظاهره بكونها مترادفة دالّة على سعة رصيد الجاحظ اللّغويّ ووقوعه تحت سحر البيان وفتنة القول واهتمامه ببنية الجملة واقتضائها الازدواج في التّركيب. إلاّ أنّ إنعام النّظر في هذه المصطلحات يؤكّد وعي الجاحظ بتمايز الأنواع.

تشترك هذه المصطلحات في انتمائها إلى أدب الاحتجاج وتختلف في كيفيّات انعقاده والأطراف التي يجري بينها. فقد يكون المحجوج خصماً (محاجّة) أو كفءاً (مناقلة) أو أخاً (مفاوضة). وفي ضوئه يُتخيّر الأسلوب ويتحدّد الشّكل فيكون الكلام مهاترة تهدف إلى الظّفر أو مناظرة يُقصد فيها إلى إظهار الحقّ والصّواب أو مذاكرة تلقح العقول وتصقلها. وأمّا مصطلح **المنازعة**[2] فقد قرنه الجاحظ بسلاطة اللّسان والحديث. وتواتر مصطلح **الاحتجاج** في سياق حديث

مائة وعشرين صفحة عرض فيها مصطلح المناظرة وما يجاوره من مصطلحات وسعى فيها إلى تعريف هذا الفنّ وتأصيله في الأدب، فإنّ النّتائج التي انتهى إليها لم تحسم–في نظرنا– أمر الخلاف الاصطلاحيّ والمفهوميّ الذي انتبه إليه الباحث وعقد عليه رهانه في هذا الباب. أمّا عن العلاقة بين المناظرة والجدل فقد كان بإمكان الباحث تدقيق الصّلة بينهما، لو نظر في كتاب الجدل لأرسطو وفي نماذج من شروحه وملخّصاته لدى الفلاسفة العرب. ذلك أنّ أرسطو يجعل المناظرة منفعة من منافع الجدل الثّلاث التي شرحها الفلاسفة العرب وتوسّعوا في شرحها وأضافوا إليها منافع أخرى غير التي ذكرها أرسطو.

1 ينظر: الجاحظ، **البيان والتّبيين**، ج 1. ص ص: 15. 51. 272.

2 **المرجع نفسه**، ج 1، ص: 12.

الجاحظ عن البلاغة والإفهام والدّفاع عن الرّأي ودعم المحاجّ أطروحته بما يناسب من الحجج. وأورد الجاحظ في كتاب العصا، في معرض الدّفاع عن العنصر العربيّ والاحتجاج لفضل الحضارة العربيّة الإسلاميّة، ضروباً من المصطلحات الدّالّة على وجود تبادلات قوليّة موصولة تركيبيًّا ودلاليًّا بعبارة جامعة تصدّرت النّصّ هي عبارة «مطاعنهم [الشّعوبيّة] على خطباء العرب» يقول:

"وبمطاعنهم على خطباء العرب: بأخذ المخصرة عند مناقلة الكلام ومساجلة الخصوم بالموزون والمقفى والمنثور الذي لم يُقفّ وبالأرجاز عند المَتْح وعند مجاثاة الخصم وساعة المشاولة وفي نفس المجادلة والمحاورة وكذلك الأسجاع عند المنافرة والمفاخرة واستعمال المنثور في خطب الحمالة وفي مقامات الصّلح وسلّ السّخيمة، والقول عند المعاقدة والمعاهدة"[1].

والمطاعن هي عقد الكلام على عيوب الخصم أو ما يظنّ أنّها عيوب لإظهار فساد أدائه وتهافت تفكيره سبيلاً إلى النّيل منه. أمّا **مناقلة** الكلام فجريانه بين طرفين وتناوبهما على الأدوار. **والمساجلة** تكون عندما يتعلّق الأمر بالخصوم. وتبقى بعض المصطلحات غائمة من قبيل **المجاثاة**، وهي في الأصل الجلوس على الرّكبتين للخصومة، فهل يرافق هذا الوضع الجسديّ كلام يستعدّ به الخصم لمواجهة خصمه؟ وكذلك شأن **المشاولة** التي تُعرّف بأنّها تناول العرب بعضهم بعضاً عند القتال بالرّمح، ويُرجّح أن تكون على صور مخصوصة من الكلام عندما ينعقد النّشاط وتُنجز الحركات. وفي السّياق نفسه، يورد الجاحظ جملة من المصطلحات، من قبيل المجادلة والمحاورة والمنافرة والمفاخرة ومقامات الصّلح وسلّ السّخيمة والقول عند المعاقدة والمعاهدة[2]. ولا نرى هذه الكثرة من المترادفات وإنّما نرى بينها فروقاً أو فويرقات دلاليّة تهيّب الباحثون من حسم أمرها بإقامة حدّها لأسباب كثيرة منها ضعف المستند. ومن هذه التّبادلات القوليّة ضروب لا يقصد بها صاحبها إلى محو الخلاف وتأسيس الوفاق بل يصلها بكيد القائل يدسّ الباطل في ثنايا الحقّ ويوارب جاعلاً الشّبهة حجّة، منها الأباطيل المموّهة والشّبهات

---

1 الجاحظ، **البيان والتّبيين**، ج 3، ص 6.

2 **المرجع نفسه**، والصّفحة نفسها.

المزوّرة وتصوير الباطل في صورة الحقّ وإلباس الإضاعة ثوب الحزم[1].

ويستعمل الجاحظ، في سياق حديثه عن واصل بن عطاء وقدرته على مواجهة الخصوم والأعداء، مصطلحَ **الاحتجاج** عاقداً إيّاه على "أرباب النّحل وزعماء الملل" ومصطلح «المقارعة»، قرع الحجّة بالحجّة، مشترطاً فيه جريانه بين الأبطال، ويجعل فنّ إقناع الآخر نشاطاً يحتاج إلى

"تمييز وسياسة وإلى ترتيب ورياضة وإلى تمام الآلة وإحكام الصّنعة"[2]

ولكن من شأن تمام الآلة وإحكام الصّنعة أن يوقعَا صاحبهما في المغالطة والتّضليل، وقد تكون المغالطة آتية من جهة فتنة القول التي كثيراً ما حذّر الجاحظ منها ونبّه على خطورتها.

لا يتبيّن القارئ بوضوح كاف مصطلح الجدل في مؤلّفات الجاحظ. غير أنّ في المفهوم وضوحاً يكاد ينبئ بوعي جاحظيّ ناضج. فهو —في ما أورده من ضروب المصطلحات الحجاجيّة— قد اعتبر درجة التّقارب أو التّباعد بين المتخاطبين، واختلافهما ديناً وجنساً وعرقاً وسنًّا ومهنة وحظًّا من المعرفة ووضعاً اجتماعيًّا وعلاقات عاطفيّة... وفي ضوء هذه المؤثّرات يتشكّل الخطاب فيكون سجالاً أو حجاجاً أو جدلاً أو مذاكرة تلقّح العقول. وفي هذه الضّروب، يؤثّر الجنس أو النّوع في اختيار الأساليب وانتقاء المفردات والتّراكيب والصّيغ التّعبيريّة المناسبة التي يراها المتكلّم أقدر من غيرها على تحقيق التّأثيرات المقصودة.

ويبرز مصطلح الجدل بوضوح في مصنّف بيانيّ ونقديّ هو كتاب البرهان في وجوه البيان[3] لابن وهب الكاتب، وفيه تأثّر عميق بالمنطق الأرسطيّ وإن اجتهد

---

1 الجاحظ، **الرّسائل**، ج 1، ص 29، رسالة مناقب التّرك.

2 الجاحظ، **البيان والتّبيين**، ج 1، ص 14.

3 نشر هذا الكتاب منسوباً إلى قدامة بن جعفر بعنوان نقد النّثر، بتحقيق عبد الحميد العبادي سنة 1932 رسالة محفوظة بمكتبة الأسكوريال، في طبعة صُدّرت بمقال طه حسين «البيان العربيّ من الجاحظ إلى عبد القاهر» وهو في الأصل مقال باللّغة الفرنسيّة قدّمه صاحبه في مؤتمر المستشرقين في ليدن سنة 1931 وترجمه عبد الحميد العبادي ونشره تمهيداً لكتاب نقد النّثر الذي جاء منقوصاً لم يشمل كلّ ماوعد به صاحبه في مقدّمة الكتاب. تضمّن المقال شكّا قويًّا —وهو أوّل شكّ— في نسبة هذا الكتاب. ورجّح طه حسين أن يكون الكاتب شيعيًّا ظاهر التّشيّع قد صنّف كتباً عدّة في

صاحبه في إخفائه وعدم التّصريح به. فهو يستعمل مصطلح الجدل مرادفاً للاحتجاج وبدلاً منه، ويجعله ثالث ضروب المنثور، وهي في نظره أربعة: خطابة وترسّل واحتجاج وحديث. ويعقد للجدل والمجادلة باباً من كتابه، فيه جملة من القضايا تدور على الحجاج تعريفاً وتقسيماً وملكة مطلوبة وتصوّراً لمساره السّليم وتنبيهاً على ما يتهدّده من أخطار. جعل ابن وهب الجدل قائماً في ما كان من الموضوعات خلافيًّا، موجوداً في النّثر والشّعر على حدّ سواء، وجعله على ضربين: ضرب محمود يقصد به الحقّ ويستعمل فيه الصّدق، وضرب مذموم يُستعمل للمماراة والغلبة، ويُطلب به الرّياء والسّمعة[1]. ومرجع هذا التّقسيم الثّنائيّ –فيما يصرّح به ابن وهب– ما ورد في القرآن من آي ذُكر فيها الجدل ومشتقّاته ومرادفاته، في معرض النّهي عنه أو الدّعوة إليه. «وقد جاء في القرآن مدح ما ذكرنا أنّه محمود، وذمّ ما ذكرنا أنّه مذموم، وتواتر فيه قول الحكماء وألفاظ الشّعراء. فقال الله –عزّ وجلّ– ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ {العنكبوت 29: 46} وقال ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْس تُجَادِلُ عَن نَّفْسِهَا﴾ {النّحل 16: 111} وقال: ﴿ادْعُ إِلِى سَبِيل رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ {النّحل 16: 125}. وتناول ابن وهب الجدل من جهة الأنواع فجعله ثلاثيًّا: معارضة ومناقضة ومخالفة: أمّا المعارضة فقائمة على رأيين متناقضين. مشروطة بوجود طرفين معترضين. ومن هذه الجهة تتميّز من المناقضة التي هي بناء القول على إثبات شيء لشيء بعينه ثمّ نفيه عنه، أو نفي شيء لشيء وإثباته له. لو جرى النّفي بين طرفين لكان الكلام من جنس المعارضة، ولكنّه يُجريه طرفٌ واحد، ويَجري في زمن واحد ومكان واحد وبنسبة في

الفقه وعلوم الدّين، ثمّ انكشف أمر هذا الكتاب بعد أن عثر على نسخة بمكتبة (Chester Beaty) في دبلن عاصمة ايرلندا. بتحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي سنة 1967 ساعدت جامعة بغداد على نشره. وقد أهديَا الكتاب لطه حسين.

للنّظر والمقارنة يمكن العودة إلى:

- **نقد النّثر** المنسوب إلى قدامة بن جعفر، تحقيق عبد الحميد العبادي (حجج المحقّق في إثبات صحّة نسبة الكتاب إلى قدامة).
- أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، **البرهان في وجوه البيان**، المقدّمة، ص ص 14-37.

1 المرجع نفسه.

الاستطاعة والفعل واحدة. أمّا المخالفة فأكثر وقوعها في المسائل الشّرعيّة والفقهيّة. ولها سمات تميّزها، ذلك أنّ شروط المناقضة إذا لم تجتمع كلّها عُدّ الجدل من نوع المخالفة لكون الشّيء يخالف الشّيءَ فيه من جهة النّسخ، أو التّشابه في الأسماء والأخبار، [أو] من جهة الخصوص والعموم، أو من جهة الإجمال والتّفسير، أو من جهة الرّأي والتّخيير.

يكشف كتاب البرهان في وجوه البيان عن فهم دقيق للجدل وتصوّر مبرّر لأقسامه وأنواعه، غير أنّ ما يلفت النّظر هو إجراء مصطلح الجدل بديلاً من الاحتجاج. فهُما من هذه الجهة مترادفان ينوب أحدهما الآخر. وليس الأمر مختصًّا بابن وهب، بل هو جار في مصنّفات أخرى من قبيل المنهاج في ترتيب الحجاج لأبي الوليد الباجي. وإذا عدنا إلى صنافة ابن وهب وقارنّا بين ضروب المنثور الأربعة اتّضح أنّ الأمر موصول بمسالك الإقناع والتّأثير. نتبيّن هذا في حديثه عن صفات الخطيب وشروطه وسياسته انفعالات الجمهور. ممّا يعني اقتناعه بأهمّية الطّرق الخطابيّة في تحقيق التّأثير. وفي اشتراطه الحجّة أثناء الجدل فلا يُقبل قولٌ أو يُرفض إلاّ بحجّة. وفي هذا ما يؤكّد أنّ تصوّره للحجاج أو الجدل — في نظره— قائم أساساً على الإقناع بالحجج العقليّة.

وللجدل، في تصوّر ابن سينا، وضع مغاير يمكن فهمه متى نزّلناه ضمن ما أسماه «المخاطبات»، وهي —في نظره— ثمانية أنواع: التّعليم والمجاراة والمناظرة والمعاندة والاختبار والمجادلة والخطابة والإنشاء. ويرى ابن سينا صناعة الجدل مقصورة على المحاورة والمخاطبة، ويرى أنّ الأسماء المستعملة في المخاطبات القياسيّة هي التّعليم والمجاراة والمناظرة والاعتبار والمجادلة والخطابة والإنشاد، وإن كان شيء غير هذه، فهو إمّا داخل في بعض هذه أو غير مألوف. وتتمايز هذه الأنواع اعتماداً على ثلاثة معايير أوّلها النّظر في الحقّ والسّعي إلى إصابته "إظهار الحقّ أم طلب الغلبة والظّفر"، وثانيها المشاركة في النّظر "الحواريّة والتّعليميّة"، وثالثها أسلوب النّظر وطريقته

"العنف في المخاطبة أم التّقيّد بالضّوابط الأخلاقيّة للحوار".

وعلى هذا الأساس قصر ابن سينا الأصناف النّاظرة في الحقّ السّاعية إلى إصابته في التّعليم والمجاراة وماز بينهما بفعل المشاركة. ذلك أنّ التّعليم قد يتمّ بغير مشاركة لأنّ الفرد الواحد يستطيع أن يكتسب الحقّ بنفسه. أما المجاراة فلا تتمّ إلاّ

بالمشاركة وتحتاج إلى طرفين أحدهما المعلم والآخر المتعلّم، وكلاهما يتشاركان في النّظر[1]. ويلحق ابن سينا المناظرة بالتّعليم لأنّ المتناظرين يبحثان في الرّأيين المتقابلين لغرض تحصيل العلم، خلافاً للجدل رديف التّسلّط بقوّة الخطاب وقرين القوّة والحيلة وسليل المعاندة والمغالطة[2].

ومتى سعى المخاطب إلى إبراز نقيصة خصمه وتجريده من ادّعائه الكمال وسلك مسلك إظهار العجز لا إعطاء الفائدة فإنّ الخطاب عندئذ معاندة

"إنّما يكون المعاند معانداً إذا كان ظاهر قصده تعجيز الآخر المخاطب"[3].

ثمّ إنّ المعاند سفسطائيّ إن تشبّه بالفيلسوف أو مشاغب إن تشبّه بالجدليّ:

"فإن كان المعاند ليس يعاند ناقضاً، بل يقصد التّمويه والتّلبيس نفسه. لأنّه تلبيس وتمويه ولو على غير ناقض، لا ليعرفه النّقض، بل ليخيّل إليه أنّ ما يقوله حقّ، فليس خطابه الخطاب المخصوص باسم العناد، بل هو إمّا سفسطائيّ إن تشبه بالفيلسوف، وإمّا مشاغبيّ إن تشبّه بالجدليّ"[4].

وقد يسلك المخاطب مسلك استكشاف حال المخاطب وتبيّن قوّته ومعرفة نصيبه من المهارات والكفاءات دون أن يكون الغرض الأوّل الإقناع، هاهنا نكون إزاء الاختبار أو الامتحان. وقد يسلك المخاطب مسلك المغالطة موهماً بأنّه يريد الحقّ وأنّ ما يقوله حقّ. والنّوع الحاصل من هذه المخاطبات هو السّفسطة والمشاغبة. والفرق بينهما —في رأي ابن سينا— أنّ السّفسطائيّ يتشبّه بالفيلسوف، والمشاغب يتشبّه بالجدليّ.

أمّا المجادلة فهي مخالفة تبغي إلزام الخصوم بطريق مقبول محمود بين الجمهور، والمجادلة منازعة

1 ابن سينا، **الشّفاء**، المقدّمة، ص 22.
2 **المرجع نفسه**، والصّفحة نفسها.
3 ابن سينا، **الشّفاء**، ص 20.
4 **المرجع نفسه**، والصّفحة نفسها.

"فإنّه إذا لم تكن منازعة لم يحسن أن يقال جدل"[1].

إنّ للجدل عند ابن سينا وضعاً خاصًّا مختلفاً عن الجدل الأرسطيّ. هذه الملاحظة مهمّة من جهتين على الأقلّ: من جهة تجاوز ابن سينا دور المترجم لكتب المنطق الأرسطيّ والشّارح لما جاء فيها إلى دور المحاور والمرتقي بخطابه من مستوى التفهّم والنّقل إلى مستوى المحاورة والإبداع، نقداً بنقد وإنشاء بإنشاء.

والملاحظة مهمّة من جهة ثانية هي جهة الكشف عمّا يعتمل في حضارة العرب من صراع فكريّ ومعرفيّ متأتّ من توافد سائر ثقافات العالم على الحضارة العربيّة الإسلاميّة. ولا يُستبعد أن يكون توجيه الجدل نحو هذا المعنى آتياً من صورة الجدل وحقله الدّلاليّ كما ظهر في القرآن الكريم إذ انصرف مدلوله في أغلب المواضع التي ورد فيها إلى معنى اللّدد والخصومة والشّدّة والباطل، فكان ضربين: جدلاً محموداً وجدلاً مذموماً.

هكذا ينتهي ابن سينا إلى أنّ الغرض في صناعة الجدل الإقناع والإلزام[2]، وأنّ طريقة الجدل غير طريقة التّعليم. والجدل غير الإنشاد لبعد غرضه عن إيقاع الاعتقاد وتحقيق التّصديق. وهو غير الخطابة لأنّ الاعتقاد فيها حاصل من قبل، ووظيفة الخطيب أن يقنع به ويدافع عنه. وهذه التّعريفات تختلف عمّا يجري في الفلسفة. ذلك أنّ الفيلسوف لا يكوّن رأياً حتّى يكون قد نظر في سائر الآراء ونظر في الرّأي الواحد من جهات عدّة، فهو بمنزلة القاضي تعرض عليه القضيّة للنّظر والاستقراء، أمّا الخطيب فبمنزلة المحامي المخلص يؤمن بقضيّته ويحتجّ لها... والفرق بينهما هو الفرق بين من يؤمن ثمّ يبحث مبرهناً مستدلاً ومقنعاً ومؤثّراً، وبين من يبحث ثمّ يؤمن إذا توفّرت الأدلّة وأقنعت الحجج[3].

تتّصل بالحجاج الجدليّ وتدور في فلكه مصطلحات عديدة من قبيل المناظرة والمحاورة والمخاطبة والمجادلة والمحاجّة والمناقشة والمنازعة والمذاكرة والمباحثة والمجالسة والمفاوضة والمطارحة والمساجلة والمعارضة والمناقضة والمداولة

1 ابن سينا، **الشّفاء**، ص 18.

2 **المرجع نفسه**، المقدّمة، ص 27.

3 استلهمنا هذه الفكرة من أحمد أمين. في معرض مقارنته منهج الفلاسفة بمنهج المتكلّمين. ينظر: **ضحى الإسلام**، ج 3، ص 11.

والمداخلة... وغيرها من المصطلحات الواردة في مجالات معرفيّة غير التي تناولنا، ومصنّفات غير التي درسنا. وهو ما يؤكّد غنى المعجم العربيّ من جهة، وتداول العرب لهذا الفنّ من جهة ثانية، واختلاف الصّور الأجناسيّة للحجاج الجدليّ من جهة ثالثة. ولكنّ فضل العرب القدامى، في هذا المجال، لم يقتصر على التمثّل والتّعريف والتّداول، وإنّما كانت لهم مواقف وإضافات أوجبتها البيئة الحضاريّة والثّقافيّة الجديدة. من أهمّ الإضافات إعادة تحديد ضوابط الجدل على نحو يلائم ثقافتهم ولا يناقض عقيدتهم. وفي الزّمن الذي كان يشهد انفتاح الثّقافة العربيّة على الثّقافة اليونانيّة واحتفاء العرب بالمنطق الأرسطيّ خاصّة، كانت هناك حركة مضادّة تعترض على المنطق اليونانيّ عامّة والجدل على وجه الخصوص لأسباب عديدة يكشف عنها المبحث لاحقا.

2. ضوابط الجدل وآدابه

في طبع المجادل إرسال العنان في الاحتجاج إرسالاً لا يؤمن فيه المغالطة والتّمويه وتلبيس الحقّ بالباطل، والصّواب بالخطإ، وفتل الخصم عن مذهبه بالحجّة أو بالشّبهة أو بالشّغب. ذلك أنّ الجدل —وإن كان تفاعلاً طبيعيًّا بين البشر وخلقاً جبلوا عليه— يجري بين طرفين لا يطلبان بالضّرورة الحقيقة ولا يريدان البيان. فقد يجري بين طالبي حقّ مؤمنين به حريصين على إظهاره وتبيانه، أو بين طالب حقّ ساعٍ إليه ومخالف مغالط مشبّه. وقد يجري بين متوهّمين حقًّا. وللخطأ في هذا الضّرب من التّبادلات القوليّة مناجم. لذلك ذُمّ الجدل في مواضع كثيرة واستكرهت المناظرة في غير موضوعاتها ومن دون آداب وضوابط ملزمة، وصُنّفت صنفين: محموداً مذموماً، مناظرات مفيدة وأخرى قليلة الفائدة: تكون مفيدة عندما تنعقد لجواب مسترشد أو تنبيه غافل أو لدفع خاطئ وتبيين وجه خطئه له ليرجع عنه إلى الحقّ. وتسقط فائدتها متى أريد بها الرّياء والمباهاة والمحك والمماراة واللّجاج والتّكسّب والغلبة والاستعلاء، وكثرت فيها المشاحنات والمشاتمات والمغالطات وطمس الحقّ وتضليل المناظر ونحو ذلك ممّا يفسد القلوب ويهيج النّفوس ويورث التّعصّب ولا يوصل إلى الحقّ. بل إنّ الضّرب الأوّل الذي قُصد به إظهار الحقّ وإعلاء كلمته مأمور به شرعاً داخل في باب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، لأنّ القصد منه معرفة الاستدلال وتمييز الحقّ من

المحال، والضّرب الثّاني معدود من المحرّمات[1]. ولهذا كانت الحاجة إلى تنظيم هذا الضّرب من التّبادلات القوليّة ببيان حال المدّعي والمعترض والمستدلّ والمجيب، وضبط قواعد الاستدلال التي يتوصّل بها إلى حفظ رأي أو هدمه[2]. فللمناظرة شروط وآداب إن استعملها الخصم وصل إلى بغيته وإن لم يستعملها كثر غلطه واضطرب عليه أمره[3].

ولمّا كانت سلامة الإنسان من الخطأ رأساً ليس بمطموع فيه وكان الطّمع في أن يكثر صوابه[4] وكان الحقّ لا ينقلب باطلاً لاختلاف النّاس فيه ولا الباطل يصير حقًّا لاتّفاق النّاس عليه، فإنّ علماء المناظرة والباحثين في الجدل سعوا إلى سنّ جملة من القواعد والضّوابط اصطلحوا عليها بآداب البحث والمناظرة. وهي شروط وآداب يمكن تقسيمها قسمين: مقاميّة، خلقيّة وأدبيّة، تساعد على صحّة النّظر، وعلميّة منطقيّة تتعلّق بكيفيّات الاستدلال والاعتراض والدّاعي إليهما والباعث عليهما وسلامة مواضعهما ووجوه تحقّقهما.

1.2. الضّوابط المقاميّة

1.1.2. مبدأ الكفاءة الجدليّة

يقوم هذا المبدأ على مطلب توفّر القدرة على إبانة الحقّ والإفصاح عن الحجّة والبلوغ بهذه الكفاءة حدًّا يجعل المتكلّم قادراً على تصوير الحقّ في صورة الباطل والباطل في صورة الحقّ. وتلك أعلى درجات البلاغة عند العرب. وليس في ذلك عدول عن الحقّ بل هو سبيل إليه، لأنّ من شأن امتلاك المجادل هذه الخصال وبلوغه هذه الرّتبة أن يؤمّنه من مغالطات المخالفين ومشبّهات الموّهين لا سيّما متى اعتبرنا ما في اللّغة من اشتراك الأسماء، وما في التّعبير من الضّعف والجزالة، وما في إستراتيجيّات القول من حيل ومغالطات. فجدير بالمجادل أن

1 الطّوفي، **عَلَم الجذل في علم الجدل**، ص 10.

2 محمّد ابوزهرة، **تاريخ الجدل**، دار الفكر العربيّ، 1934، ص 6.

3 البغدادي، **كتاب الجدل**، ص 2.

4 حمو النّقاري. **منطق الكلام من المنطق الجدليّ الفلسفيّ إلى المنطق الحجاجيّ الأصوليّ**. دار الأمان، الرّباط، ط 1، 2005 (الشّاهد للعامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، ص 193).

يمتلك القدرتين ليحبط مشروع المموّه والمنتقد، ويتفطّن إلى تنفيق المنفّقين، ويكشف حيل المناورين، ويخلّص الحقّ من هوى المنتحلين وتعصّب المعتقدين، وليكون في مأمن من باطل خصمه إذا سحر بالبيان، ومن ريائه إذا زخرف القول ونمّقه، وليدرك أسلحته فيجرّده منها، ويطعن في المقدّمات التي بنى عليها نتائجه.

وفي هذا السّياق كان التّحذير على قدر الثّناء والتّمجيد. ذلك أنّ القادر على الاحتجاج للشيء وضدّه، وإثباته ونقضه، من شأنه أن يُرى غير مؤتمن على الحقيقة ولا نازعاً إلى تبيين الصّواب، بل قد يقصد به المفاخرة والمباهاة لا معرفة الحقيقة وإزالة الشّبهات، فلا يُستبعد عندئذ، أن ينسبه أهل الدّين والورع إلى الإلحاد والخيانة وقلّة الأمانة[1].

2.1.2. مبدأ اعتدال المزاج

يأخذ الحجاج الجدليّ ههنا، شكل المناظرة التي تجري بين نظيرين متقاربين مرتبة وكفاءة، وفي عدم توفّر هذا الشّرط يُنْمَى التّبادل القوليّ إلى جنس آخر إمّا تعليميّ قائم على الاسترشاد والسّؤال لطلب المعرفة فنتحدّث عن الحوار الجدليّ / والحوار التّعليميّ، وإمّا من جنس المشاغبة والمخاصمة والسّجال متى جلس المناظر للماجن أو المغالب أو السّفيه). ولكنّ الإقرار بكفاءة الخصم ورتبته مطلب لا يقوم في جميع المناظرات إذ كثيراً ما يخلّ أحد المتناظرين بهذا الشّرط وفي ظنّه أنّه أعلى من خصمه درجة أو أقلّ منه درجات. ذلك أنّ شعور الاستعلاء على الخصم واعتباره حقيراً ضعيفاً قليل الشّأن يورث الغفلة ويمكّن خصمه الضّعيف منه. وأمّا شعوره بأنّ خصمه أقوى منه بكثير فيورثه التّخاذل ويضعفه

1 ينظر: ابن وهب الكاتب، **البرهان في وجوه البيان**، ص 235 والجاحظ، **البيان والتّبيين**، ج 1، ص ص 14-29، والعسكري، **كتاب الصّناعتين**، تحقيق علي محمّد البجاوي ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، منشورات المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، 1986، ص 53، أبو الوليد الباجي، **كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج**، تحقيق عبد المجيد التّركي، (مقدّمة الكتاب ص 8 وما بعدها) إذ اعتبر هذا العلم "من أرفع العلوم قدراً وأعظمها شأناً لأنّه السّبيل إلى معرفة الاستدلال وتمييز الحقّ من المحال، ولولا تصحيح الوضع في الجدل لما قامت حجّة ولا اتّضحت محجّة ولا عُلم الصّحيح من السّقيم ولا المعوجّ من المستقيم" وما سموّ مرتبته إلاّ لعظمة وظائفه.

ويحول دون تقديم حجّته على الوجه المطلوب. لذلك يحسن بالمناظر ألاّ يجادل ذا هيبة يخشاه لئلاّ يُضعف التّأدّبُ حجّتَه.

ومن قواعد هذا الفنّ اعتدال الطّبع واستواء الحال، وذلك بألاّ يكون المجادل أو المناظر في حالة قلق نفسيّ واضطراب أو في حاجة تفسد عليه مزاجه الفكريّ والنّفسيّ كأنْ يكون جائعاً أو ظامئاً أو حاقناً أو حاقباً. واشترطوا استواء الحال في الأمن والصحّة والسّلامة دون أن يكون أحدهما محصوراً بخوف أو حشمة وهيبة والآخر مبسوطاً بأنس واسترسال[1].

وفي السّياق نفسه، بيّن ابن وهب الكاتب تأثير المزاج في بناء الحجاج[2]، منبّهاً على أهمّية مبدأ الاعتدال في تأسيس الوفاق وضمان العلاقات لأنّ المزاج إذا تغيّر وزاد على حدّ الاعتدال إفراطاً وتقصيراً أفسد التّواصل وأضاع الحقّ وجانب فيه صاحبُه الصّدق. فهو إذا زاد أورث عجلة وأعدم صبراً وأعقب ندماً. وإذا نقص عن حدّ الاعتدال أورث سهواً وأزال فطنة وفهماً.

وتكمن فائدة هذه الشّروط في توجيه المناظرة أو المحاورة وجهة الإفادة والتّعليم وإظهار الحقّ وتبيين الصّواب وضمان التّواصل وتمتين العلاقات، لئلاّ تخرج إلى حيّز المغالبة والموالبة قصد الظّفر والانتصار.

3.1.2. مبدأ مواجهة الغضب بالأدب

يعمد الخصم إلى إرباك خصمه ويقصد إلى تشتيت ذهنه سبيلاً إلى إضعاف حجّته والانتصار عليه. وقد انتبه ابن وهب إلى ما يتهدّد الحجاج من أخطار نبّه عليها راسماً المسار السّليم الضّامن للتّواصل، الكفيل بتقدير ناهجه وتوقيره وإظهار حلمه ودرايته، وقهر رافضه والإزراء به. فدعاه إلى الحلم لكونه أعمق تأثيراً في الخصم من الأذى والنّبز، ولكون الهدوء أغلظ عليه. بل إنّ المجادل، متى تماسك ولم يشغل ذهنه وواصل الاستظهار بالحجج، كان ذلك أقهر لخصمه وأكشف لنقصه وخفّته وأدلّ لدى الجمع الحاضر على حلمه ووقاره وطيش خصمه وخفّته.

1 الجويني. **الكافية في الجدل**. ص 541.

2 ابن وهب الكاتب. **البرهان في وجوه البيان**. ص 225.

"ومن آداب الجدل ألاّ يكلّم خصمه وهو مقبل على غيره أو مستشهدٌ بمن حضر على قوله، فإنّ ذلك سوء عشرة وقلّة علم بأدب الجدل وظهور حاجة إلى معونة من حضر إليه".

على أنّ التّقيّد بجملة هذه الضّوابط والآداب لا تُعذر المجادل في صرف همّته إلى حفظ النّكت التي تمرّ في كلام خصمه ممّا يبني منها مقدّماته ويُنتج منها نتائجه، ويصحّح ذلك في نفسه، ذلك أنّ قوّة الأفكار تحرّك الجدل وجملة الآداب تكفل سلامة مساره وتضمن دقّة إفادته[1].

2.2. الضّوابط العلميّة

يمكن القول إنّ الضّوابط والآداب المذكورة آنفاً هي بمنزلة الإطار العامّ الحاضن للمناظرة والمتناظرين، المنظّم للّقاء الضّابط لشروطه، ولكن للمناظرة شروط علميّة ومنطقيّة يُدعى المتناظران إلى عدم الإخلال بها تحقيقاً للفائدة والتماساً للنّفع وإجلاء للحقّ، لأنّ المناظرة، في جوهرها، علم يبيّن وجوه نصب الموانع ووجوه التّخلّص منها، وفنّ متى ارتاض المناظر عليه استوفى النّظر في المسألة الواحدة وسلم من المعارضات، لا سيّما أنّ للمعارضات وجوهاً مختلفة ومشروعة،[2] تتيح للسّائل والمجيب كليهما تبادل الاعتراض، إن في ركن السّؤال استدعاءً وطلباً، وإن في ركن الجواب نظراً واستدلالاً، وإن في ركن الاعتراض منعاً من إثبات الدّعوى، أو في ركن التّخلّص من الاعتراض بإسقاط الموانع وتأكيد الدّوافع.

وفي فصل الجدل من كتاب البرهان في وجوه البيان لابن وهب الكاتب جملة من القواعد والمبادئ رآها صاحبها ضامنة لسلامة المناظرة محقّقة للفائدة.

1.2.2. مبدأ اختيار المسالك واجتناب المهالك

على الدّرب المتخيّر طريق الرّشاد والنّجاة أو الأذى والهلاك، ذلك أنّ في الحجاج مسالك مهالك من قبيل الخوض في الموضوعات التي تشتدّ فيها الحميّة

1 ابن وهب الكاتب، **البرهان في وجوه البيان**، ص 225.

2 الطّوفي، **عَلَم الجذل في علم الجدل**، ص 3.

ويكثر فيها التّعصّب. أو استصغار الخصم والتّهاون به والتّعالي عليه. أو الإسراع في الرّدّ دون تدبّر للجواب، أو الاستعانة بالحاضرين وإشهادهم على قول الخصم. فالمسلك الأوّل يورث الكره ويصيب سالكه بالعياء والحصَر، والمسلك الثّاني يضاعف الأعداء ويملأ النّفوس حنقاً وغيظاً، والمسلك الثّالث

"سوء عشرة وقلّة علم بأدب الجدل"

يظهر الحاجة إلى من حضر، وفي المسلك الرّابع ومع إطلاق الكلام دون تروية تكون الغفلة ويكون الزّلل. ومن المسالك المهالك الإسراع إلى استخلاص النّتائج وتعميم الأحكام. فهو من أكبر مزالق الجدل وأخطر معيقات التّواصل. لذلك يغلّب ابن وهب سلطان العقل على ما في الإنسان من قوّة الطّباع، مؤمناً بأنّ الحقّ لا يُعرف بالرّجال ولا هو موصول دائماً بكثرة المعتقدين كما أنّ الباطل ليس باطلاً من جهة قلّة المنتحلين

"فقد يخطئ العاقل ويصيب الجاهل"

ولهذا يدعو المجادل إلى أن يعتزل الهوى والتّعصّب والتّكبّر على الآخرين والتّكثّر بهم وألاّ يردّ على

"ذي قول مخطئ فيه كلّ ما يأتي به لموضع ذلك الخطأ الواحد، بل لا يقبل قولاً إلاّ بحجّة ولا يردّه إلاّ لعلّة"

فالجدل لا ينفع إلاّ مع العدل والإنصاف، والمجادل مطلوب إليه أن يذكر من الحجّة ما به يبين الحقّ الذي معه والباطل الذي مع خصمه لا أن يلجأ إلى الشّتم والتّهويل لأنّ هذا المسلك في الكلام متاح لسائر النّاس لا يعجز عنه أحد.

ومن ضوابط الجدل المحمود وآدابه إتمام المسألة الأولى وبيانها قبل الخروج إلى ثانية المسائل، واتقاء من ليس مذهبه إلاّ المضادّة والمخالفة أو الصّياح والمغالبة، ويكون اتّقاؤه بالحذر من مخاطبته أو بصرفه عن الضّلالة بحسن الوعظ، أو بالزّجر والإقصاء لمبلغ ما يلحق منه من الأذى. ومنها مواجهة التّعصّب بالتّحفّظ من الجواب وعدم مبادلة الخصم الظّلم والإيذاء. وعدم تقويل الخصم ما لم يقل.

ومن آداب الجدل ألاّ يتكلّم المرء في علم من العلوم حتّى يكون وافر الحظّ منه قادراً على خوض غماره. وألاّ يجيب المرء من لم يسأله وألاّ يتكلّم على لسان من يُطلب إليه الجواب. لأنّ هذا الفعل مورّط صاحبه جالب الخزي له. ومنها

الاعتراف لصاحب العلم ومن هو أعلم، فإنّ ذلك ممّا يزين صاحبه ويُكسبه مرموق المراتب في المجالس، ومتى أظهر المجادل براعة وحظي في المناظرات بالغلبة وبالظّفر فجدير به أن يترك للآخر عبارات المدح والإطراء دون أن يجريها على لسانه في وصف ذاته وجدير به أن يروّض النّفس على قلّة المبالاة بمدح النّاس وذمّهم في سبيل بيان الحقّ واستبانته. ويقتضي الجدل معاملة الخصم بأدب وإنصاف دون تحقير وتهوين والحذر ممّن لا ينصف ولا يفهم لأنّ في ذلك مقتاً يعتري النّفس وغيظاً يملؤها وضياعاً للوقت دون نفع أو غنم.

2.2.2. مبدأ اختيار المقدّمات

على المقدّمات تُبنى النّتائج، بسلامتها تسلّم وبقبولها تُقبل. وأفضل بناء للجدل، في نظر ابن وهب، أن تُبنى مقدّماته ممّا يوافق الخصم عليه، وإن لم يكن في نهاية الظّهور للعقل[1]، فذلك في نظره ألزم للخصم بالحجّة وأبعث على الإقناع. فالفعل الجدليّ والحجاجيّ عامّة، ليس استدلالاً على حقائق مثبتة لا يرقى إليها الشّكّ ولا هو بحث منطقيّ يفضي إلى نتائج بديهيّة، وإنّما له نصيب من الشّكّ والخلاف والغموض مؤثّر في اختيار الحجج وعرضها وترتيبها. وغرض المجادل تأمين المرور من المقدّمات إلى النّتائج وضمان قبول الخصم لها احتاج إلى تنظيم عمليّة المجادلة لئلاّ يدور الكلام على نفسه ويتعطّل استخلاص النّتائج. وفي هذا السّياق اشترط ابن وهب في السّائل الاستئذان في السّؤال حتّى يلزمه الجواب، وأقصى من حقّ السّؤال طرفين: السّائل عن العلّة وعلّة العلّة، والمجري في الخلاء ممّن لم ينصّب لنفسه مذهباً. أقصى الطّرف الأوّل لأنّه يفتح الجدل بلا حدود ويضع السّؤال بلا موجب أو منهج أو منطق، وأقصى الطّرف الثّاني لأنّه لا مرجع له يُرجع إليه ولأنّه مهووس بتقويض الآراء بينما تنهض المناظرة بوظيفة بناء المعارف وتصحيحها وتقصد إلى التّبيين والبيان.

---

1 البرهان في وجوه البيان، ص 224.

3.2.2. مبدأ تحقيق الفائدة وإظهار الحقّ

وجهة المناظرة إظهار الحقّ. فالحقّ مطلوب، في الاعتراف به عزّ، وفي تجرّع مرارته شرف، وفي الأنفة من الانقياد له عجز ونقصان. لذلك يطلب ابن وهب إلى المجادل أن يتجنّب الكذب، وأن يسلك طريق الحقّ بما يقتضيه من استخراج غوامض المعاني وصبر على مكروه الفكر واحتراس من وجوه الخدع، وأن يكون متى وضح الحقّ منصفاً غير مكابر

"لأنّ الإنصاف يُطلب بالإنصاف وإلاّ طلب الشّيء بضدّه"[1].

هكذا يكون الجدل احتكاماً إلى الحجّة في ذاتها لا في الذّات التي صدرت عنها، فقد يخطئ العاقل المعروف بالصّواب، ويصيب المخطئ الذي ما اهتدى إلى صواب القول من قبل. وفي هذا المطلب المبدئيّ ما ينأى بالجدل عن الخطابة، ذلك الجنس الذي تكون فيه لصورة الخطيب تأثير مهمّ باعث على تغيير العقائد والمواقف والآراء. ففي الجدل لا يقبل المجادل

"قولا إلاّ بحجّة ولا يردّه إلاّ لعلّة. ويكون في ذلك كالوزّان الحاذق المتفقّد لميزانه وصَنْجاته، فإنّ الخطأ في الرّأي أعظم ضرراً من الخطأ في الوزن".

4.2.2. مبدأ إجادة صوغ الأسئلة وتقديم الأجوبة

يُعرّف الجدل بأنّه فنّ إلقاء الأسئلة والإجابة عليها، فلا يكون السّؤال في ما يعسر إبطاله وفي غياب الحجج التي تعضده وتشرّعه مثلما لا يكون في ما هو بديهيّ أو ما يعبّر عنه ابن رشد في شرحه كتاب الجدل لـ«أرسطو» بـ«مبادئ المعارف الأولى في الصّنائع»

"وينبغي للسّائل أن يعلم أنّ ههنا أوضاعاً يعسر إبطالها لعسر الحجج التي تناقضها وعسر معاندتها (وهي أربعة أصناف: مبادئ المعارف الأُوَل في الصّنائع، الأمور المتأخّرة البعيدة عن المبادئ الأُوَل –مثل قولنا هل النّفس باقية أم لا– والأشياء القريبة من المبدأ، والأشياء التي العبارة عنها باسم مشترك أو اسم مستعار".

1 **البرهان في وجوه البيان**، ص 238.

وإجادة السّؤال موصولة بمعرفة السّائل ثلاثة أشياء على الأقلّ: أوّلها اختيار صيغة السّؤال وثانيها الوعي بطبيعة موضوعه وثالثها مراعاة قاعدة الإيجاز والوضوح سبيلاً إلى دفع المجيب إلى

"أن يسلّم له ما أثبته عليه أو يجحد المشهورات التي سلّمها"[1]

فما كلّ صيغة تصلح سؤالاً في الجدل لأنّ السّؤال الجدليّ موقوف على ما يُجاب عليه بالنّفي أو بالإثبات (نعم أو لا)، لذلك لم يجوّزوا للجدليّ السّؤال عن ماهيّة الشّيء (ما هو؟) أو لميّته (لِمَ) لاندراج هذين السّؤالين في باب التّعليم.

والسّؤال مشروط بالإيجاز لأنّه متى طال أوقع في الذّهن أحد أمرين: إمّا اعتقاد بأنّ السّائل يسلك مسلك الهذر والتّكرار لستر عيب وتجنّب توبيخ وإمّا للتّمويه والهروب من النّتيجة ولرفض الإقرار بالانقطاع. وإجمالاً فإنّ

"الذي يطيل السّؤال [...] فذلك منه فعل رديء في السّؤال"[2].

وقد ركّز ابن وهب على أهمّية الأسئلة ومواضعها والأجوبة وطرائق عرضها وبحث في جملة الشّروط المتعلّقة بالسّائل، تلك التي تضمن حسن المجادلة وتحقّق الغرض الذي من أجله كان الجدل. ونظّم ابن وهب عمليّة السّؤال والجواب بجعل الاستئذان شرطاً للسّائل والإذن حجّة على المجيب، وما لم يراع هذا الشّرط أُعفي المجيب من الجواب دون أن يُنسب إلى الانقطاع أو المحاجزة أو يُوصف بالعجز والتّقصير. ويوظّف ابن وهب هذا الضّرب من الحوار لدفع عمليّة التّواصل لا لتعطيلها، ولإنتاج المعرفة لا للاكتفاء بتقويضها. ههنا يثير ابن وهب مبحثين مهمّين، يتعلّق أوّلهما بحدود الجدل، ويدور ثانيهما على شرط الانتماء العقديّ والمذهبيّ لدى المجادل. يندرج ضمن المبحث الأوّل حديثه عن طلب العلّة الذي يكون على وجهين "إمّا أن تطلبها وأنت لا تعلمها لتعلمها، وإمّا أن تطلبها، وأنت تعلمها ليُقرّ لك بها"[3]. وابن وهب، بهذا الاختيار، يخلّص الجدل من منزع

1 ابن رشد، **تلخيص كتاب الجدل**، ص 22. وفي هذا السّياق يورد ابن رشد جملة من الوصايا التي يستعملها المجيب مع السّائل قبل إنتاج النّتيجة.

2 **المرجع نفسه**، ص 218.

3 **البرهان في وجوه البيان**، ص 222.

عقيم متمثّل في السّؤال عن العلّة وعن علّة العلّة. بطريقة مفتوحة إلى ما لا نهاية له. يضمن الوجه الأوّل سير الجدل سيراً سليماً بضمان الحقوق، ويتيح الوجه الثّاني اجتناب الإنكار وما يعرض من جحود. أمّا المبحث الثّاني فقائم على اشتراط الانتماء المذهبيّ والعقديّ حتّى ينعقد الجدل بين مذهبين أو اعتقادين، ويكشف عن مرجعيّتين ولئلاّ يجري بين ذي رأي معلوم وآخر لا مذهب له ولا مرجع.

"واثنان لا يلزمك منهما سؤال، ولا يجب لهما عليك جواب. أحدهما من سألك عن العلّة في شيء ادّعيته فأخبرته بها، وهي ممّا يجوز أن يعلّل ذلك الشّيء بمثله فطالبك بعلّة العلّة، [...] والآخر من أراد مناقضتك في مذهبك ولم ينصب لنفسه مذهبا يجب له عليك فيه بمخالفتك إيّاه المخاصمة، فليس تلزمك له حجّة في ذلك ولا يجب له عليك فيه سؤال".

إنّ اشتراط الانتماء المذهبيّ أو العقديّ لدى المجادل والانضباط بقواعد المذهب هو في حقيقته محاولة لضبط الكلام لئلاّ تتّسع دائرة الجدل ويكون الخروج من موضوع إلى موضوع بدافع الشّبهة والتّعمية ورفض الإقرار بالانقطاع. لأنّ هذا المسلك لا يحقّق الغاية يسلب الجدل وظيفة التّوضيح والتّبيان وجمع المثيل وردّ النّظير إلى النّظير ويُفقده رهانه ويجرّده من النّفع. وعلى هذا الأساس. تنحصر دائرة الجدل فلا تجري في كلّ موضوع. ولا تجري بين كلّ الأشخاص. ولا تتمّ في جميع الظّروف والأحوال. إنّ بحث ابن وهب محاولة لتعقّل الجدل انتصارا للمنطق وتقليلاً من شأن الخطابة والسّفسطة، في معناها الشّائع التي عُرفت به في أوساط اليونان وعند العرب المسلمين، بما هي تغليب للمنفعة على الحقيقة، وسعي إلى الظّفر في المعارك الكلاميّة دون اعتبار للوسائل.

5.2.2. مبدأ طلب الحجّة والتّأنّي في إصدار الأحكام

أدرك ابن وهب أنّ الإسراع في إصدار الأحكام وتعميم النّتائج من أكبر مزالق الجدل وأخطر معيقات التّواصل. لذلك نراه يغلّب سلطان العقل على ما في الإنسان من طباع، مؤمناً بأنّ الحقّ لا يُعرف بالرّجال

"فقد يخطئ العاقل ويصيب الجاهل"[1]

ولا هو موصول دائماً بكثرة المعتقدين، كما أنّ الباطل ليس باطلاً من جهة قلّة المنتحلين. ولهذا يدعو المجادل إلى أن يعتزل الهوى والتّعصّب والتّكبّر على الآخرين والتّكثّر بهم وألا يردّ على

«ذي قول مخطئ فيه كلّ ما يأتي به لموضع ذلك الخطأ الواحد، بل لا يقبل قولاً إلاّ بحجّة ولا يردّه إلاّ لعلّة»[2]

فالجدل لا ينفع إلاّ مع العدل والإنصاف، والمجادل مطلوب إليه أن يذكر من الحجّة ما به يبيّن الحقّ الذي معه والباطل الذي مع خصمه لا أن يلجأ إلى الشّتم والتّهويل لأنّ هذا المسلك في الكلام متاح لسائر النّاس لا يعجز عنه أحد، والجدل فنّ يجيده أهله ويسلكه الحاذقون.

قادح الجدل الاختلاف، ومحرّكه الاعتراض، ومساره السّليم طلب الحجّة والإقناع بالعقل، ومنتهاه الانقطاع. وهو في المناظرة ضروريّ، يكون أمراً طبيعيًّا بحصول اليقين الدّاعي إلى التّصديق والتّسليم، ويكون نتاجاً للعجز عن ردّ الاعتراض أو حسن التّعليل[3]. ولانقطاع المناظرة علامات، ولقطعها دواع وموجبات.

3.2. انتهاك الضّوابط وحصول الانقطاع

تركّزت أغلب البحوث على ضبط القواعد العلميّة الضّامنة لسير المجادلة بعيداً عن الإغواء والتّضليل والمغالطة والتّلبيس، وعلى تحديد جملة الأدبيّات الكفيلة باحترام الخصم المجادل ومراعاة ما يقتضيه مقام الجدل من آداب التّواصل وأخلاقيّات الحوار. وفي هذا المجال، خصّصوا مبحثاً في الجدل يُعنى بمختلف الحالات المعبّرة عن انقطاع المناظر. وبيّنوا أنّ القول قد ينقطع دون أن يتبيّن الحقّ والصّواب، وأنّ الانقطاع قد يكون إراديًّا آتياً من جهة الخوف من وجود رقيب في مجلس المناظرة يجعل قول المناظر دليلاً عليه ومبرّراً لمحاكمته، ومنها الانقطاع

1 **البرهان في وجوه البيان**، ص 222.

2 **المرجع نفسه**، ص 237.

3 عبد الرّحمان الميداني، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، ص 376.

المعبّر عن رفض السّائل التّواصل عندما يخرق المجيب مبدأ التّأدّب قحة أو جهلاً أو مكابرة أو معاندة، أو عندما لا يلتزم بشرط التّبيين عجزاً وتعمية. والسّكوت ههنا لا يعني أبداً الاقتناع والتّسليم. فقد يظهر الحقّ أو يُتوهّم أنّه قد ظهر، عندما يشهد الحاضرون بالغلبة لأحد المتناظرين دون فهم لما قيل أو عمق تحصيل، وهذا كثير جدًّا والإنصاف في النّاس قليل. وللانقطاع علامات يدركها المتمرّس بهذا الفنّ. وقد أوجزها ابن حزم في باب وسمه بـ«باب الكلام في رتبة الجدال وكيفيّة المناظرة الموجبتين إلى معرفة الحقائق»[1]، وفيه رصد للمنقطع جملة من العلامات والوجوه، **أوّلها** القصد إلى إبطال الحقّ أو التّشكّك فيه، **وثانيها** البهت والرّقاعة والمجاهرة بالباطل وعدم المبالاة بتناقض قوله بإثباته الشّيء مرّة ونفيه مرّة أخرى، وبفساد مذهبه وما ذهب إليه **وثالثها** التخليط بالانتقال من قول إلى قول ومن وسؤال إلى سؤال دون استيفاء المسألة بياناً. **ورابعها** النّزوع في القول منزعاً مستغلقاً يوهم بالمهارة والبراعة والاقتدار. يخاله العاقل حكمة فإذا هو مملوء هذراً. **وخامسها** إحراج الخصم وإلجاؤه إلى الزّيادة في الكلام بلا فائدة والتّكرار بلا إبانة وإفهام. **وسادسها** "الإيهام بالتّضاحك والصّياح والمحاكاة والتّطبيب والاستجهال والجفاء وربّما بالسّبّ والتّكفير واللّعن والسّفه والقذف بالأمّهات والآباء وبالحري إن لم يكن لطام وركاض". أضف إلى ذلك المطالبة بما لا يجوز المطالبة به، أو الخروج إلى الباطل والمحال أو الخروج إلى التّهافت وهو التّناقض. أو إلى الفحش وهو الانتهاء إلى ما تستخفّه قلوب أهل الشّريعة وتنكره. أو الخرو ج إلى الغلط والخطأ وهو كثير.

لا شكّ في أنّ أفضل حالات الانقطاع أن يتبيّن الحقّ ويسلّم أحد المتناظرين للآخر بصواب رأيه، غير أنّ المناظرة قد تنقطع دون أن يتبيّن الحقّ والصّواب. تنقطع بسبب الخوف من وجود رقيب في مجلس المناظرة يجعل قول المناظر دليلاً عليه ومبرّراً لمحاكمته (وما أكثر ضحايا المناظرات) أو يقطعها أحد المتناظرين إذا أخلّ خصمه بالضّوابط المقاميّة أو بالقواعد العلميّة والمنطقيّة وبان عجزه عن بلوغ

---

1 ابن حزم، **الرّسائل**، تحقيق إحسان عبّاس، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، الطّبعة الأولى، 1983، الجزء الرّابع، رسالة التّقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العاميّة والأمثلة الفقهيّة. باب الكلام في رتب الجدال وكيفيّة المناظرة المؤدّيين إلى معرفة الحقائق. ص ص 325-345.

المرام والإيفاء بما وعد به في أوّل الكلام.

"وقد يتكفل الحكم بالإعلان عن نتيجة المناظرة". "فإذا كان العاجز هو السّائل سُمّي ملزَما وسُمّي عجزه إلزاماً، وإذا كان العاجز هو المعلّل سُمّي مُفحماً وسُمّي عجزه إفحاماً"[1].

وعلى نحو تأليفيّ، يمكن القول إنّ الباحثين العرب القدامى لم يختلفوا — على تباين مشاربهم الفكريّة— في رصد مظاهر الانقطاع وعلاماته. نتبيّن ذلك في جملة من المصنّفات منها كتاب البغدادي في الجدل على طريقة الفقهاء، وفيه باب أسماه «باب فيما يكون به السّائل منقطعاً»[2] استقصى فيه ضروب العلامات الدّالّة على الانقطاع والموجبة له: منها العجز عن بيان المذهب إذا سأله عنه السّائل، والعجز عن بيان الدّليل، والعجز عن الانفصال عمّا عورض به دليله. وجحد مذهبه الذي يلزمه الحجّة به، وجحد ما ثبت بالإجماع أو بالنّصّ، والانتقال عن دليله إلى غيره، وأن تقوى علّته بغيرها لأنّ العلّة يجب أن تكتفي في الحكم بنفسها فمتى ضُمّ إليها غيرُها لم تكتف في إثبات الحكم، ومن ذلك التّخليط والكلام الذي لايُفهم وجحد الضّروريّات والمكابرة في العادات والشّغب عند التحقيق عليه. والتشبّع بغير العلم أو بمذهب لايتعلّق بفقه المسألة فإنّ ذلك انقطاع وكذلك الإمساك زماناً طويلاً يُخرج عن حدّ الفكر والرّويّة، وانقطاع السّائل بالعجز عن تحقيق السّؤال وبالعجز عن المطالبة بالدّليل وبالعجز عن إتمام ما شرع فيه من الكلام والاعتراض على الدّليل وبجحد مذهب صاحبه أو جحد ما ثبت بدليل مقطوع كالسّنّة والإجماع.

وإجمالاً يمكن القول إنّ للجدل متشكّلاً في جنس المناظرة شروطاً وآداباً أشار إليها الباحثون وركّزوا عليها لإبراز خصوصيّة هذا النّشاط القوليّ التّفاعليّ ورسم أقوم السّبل إلى تحقيق غاياته ورهاناته. فمن خصائصه انعقاده بين النّظيرين، وفي ذلك ميز له من التّعليم والاسترشاد، ومنها شرط اعتدال الطّباع وتناسب الأوضاع والأحوال حتّى يجري بين سليمين آمنين دون أن يتهيّب أحدهما الآخر أو يخشاه

1 عبد الرّحمان الميداني، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، ص 455.

2 البغدادي، **كتاب الجدل**، ص 71.

خوفاً أو طمعاً. كأنّ الأمر متعلّق بتجريد الذّات من العواطف والأهواء سبيلاً إلى البقاء في دائرة العلم والإقناع بقوّة الدّليل وبليغ الحجّة آتيين من الخطاب لا من ذات منشئه أو انفعالات متلقّيه. ولكن أنّى تكون للمناظرة هذه الخصائص والسّمات وأكثر انعقادها في مجالس الأمراء والملوك وفي حضرة جمهور غالباً ما يكون في السّرّ منحازاً قد أخذ القرار قبل بدء التّناظر وعرض الأدلّة والحجج؟ وهل يمكن للمناظرة المرسومة على هذه الصّورة أن تنعقد بين مسترسل مبسوط بالألفة والأنس ومحصور بحشمة وهيبة أو بين متجرّد من الأهواء نازع إلى إظهار الحقّ وذي عصبيّة وسلطان حادّ الطّبع متقلّب المزاج لا يتورّع عن السّفاهة ولا يقدر على كبح جماح الغضب، يقطع كلام خصمه مرارا دون إمهال وانتظار، وينسب إليه ما لم يقله ويحوّر كلامه قصد الادّعاء عليه، ويسلك في مخاطبته مسلك الشّتم والتّهويل والتّقبيح والتّشنيع ؟ وقس على ذلك الفتور والنّعاس وترك الإصغاء والعدول عنه إلى مخاطبة الحاضرين وتحميسهم وتحكيمهم. فهل قدرُ المناظرة أن تخرج دائماً من ميز الحقّ من الباطل إلى التّعمية والتّضليل. ومن العدل والإنصاف إلى المنافسة والمخاصمة والمغالبة؟ وهل لما يعتري المناظرة من آفات مرجعه إلى انعقادها في مجلس يحضره النّظّارة؟ وهل يستوي الجدل الجاري بين عالمين في مجلس خاصّ والجدل الجاري على الملأ؟

4.2. مجلس المناظرة: الثّالث البريء المذنب والمحايد المتورّط

هل المناظرة مشروطة بالمجلس وحضور النّظّارة؟

نجد في تصوّر النّقّاد اختلافاً في اعتبار أهمّية المجلس والحاجة إليه، فآثر بعضهم أن يكون الجدال مع الخصم في خلوة لا في حفل جامع، لأنّ الخلوة أجمع للفهم وأحرى بصفاء الذّهن ودرك الحقّ، وفي حضور الجمع الكثير ما يحرّك دواعي الرّياء ويوجب الحرص على نصرة كلّ واحد نفسه محقّاً كان أم مبطلاً، فحرصهم إذن على المحافل والمجامع ليس لله وليس لوجه الحقّ[1]، ولأنّه

"مع التّلاقي يقوى التّصنّع، ويكثر التّظالم، وتُفرط النُّصرة وتنبعث الحميّة. وعند المزاحمة تشتدّ الغلبة وشهوة المباهاة والاستحياء من الرّجوع، والأنفة من

1 الغزالي، **إحياء علوم الدّين**، ج 1، ص 41.

الخضوع، وعن جميع ذلك تحدث الضّغائن ويظهر التّباين، وإذا كانت القلوب على هذه الصّفة وبهذه الحالة امتنعت من المعرفة وعَمِيت عن الدّلالة"

فلم تدرك بغيتها ولم تصب حجّتها[1].

أمّا إذا لزم اللّقاء بحضور جمع من النّظّارة فيطلب إلى المتناظرين التّأدّب في الجلوس ويكون ذلك بمواجهة الخصم والإقبال عليه وترك الإعراض عنه، وعدم الالتفات إلى ما يمكن أن يبدو من بعض حضور المجلس من استحسان أو استقباح لما يقال في المناظرة. ويطلب إلى كليهما أيضاً أن يظلاّ في وداعة وسكون واتئاد دون إبداء للضجر والملل أو إفراط في رفع الصّوت والإشارة باليد. بل يُدعى إلى تدبّر كلام الخصم وتفهّم معانيه على غاية الحدّ والاستقصاء غير غافل عن إيقافه إن هو وقع في التّناقض ولا مستسلم لليأس إن أظهر الخصم عليه تفوّقاً. ويظلّ الحقّ المطلب الأسمى من الكلام، لا يأنف المرء من قبوله إذا وردَ. وفي ضوء هذا المطلب تتحدّد طريقة التّعامل مع الخصم، فإمّا تشدّداً معه وتضييقاً عليه إن هو جانب الصّواب وزاغ عن الحقّ، وإمّا تساهلاً وتسامحاً إن كان موقناً بأنّ خصمه يطلب حقّاً وينهج صدقاً.

ومرجع هذا التّحفّظ والحذر إلى أسباب عديدة منها ما يرتبط بطبيعة المجالس ووضع روّادها، من قبيل إشاعة أجواء الخوف الباعث على التّحفّظ والحذر وحراسة الرّوح بدلاً من حراسة الفكر أو إعمال العقل لنصرة المذهب، ومنها ما يرجع إلى مواقف الحاضرين، إذ هم لا يسوّون بين الخصمين في الإقبال عليهما والاستماع منهما. فهذا الطّرف الثّالث، يبدو في الظّاهر محايدا إلاّ أنّه في غاية التّورّط: يدير المناظرة ويوهم بأنّ وظيفته المتابعة، ويؤجّج نار الخصام والسّجال وفي ظنّه أنّه يستوضح شيئاً، ويذكي شعور الغلبة والظّفر لدى المتناظرين وفي اعتقاده أنّه يعدل، ويرسم للمناظرة طرائقها ويضبط حدودها ومداها.

3. الاعتراض على الجدل

أشار طه عبد الرّحمان إلى أنّ هذا العلم [المنطق] لقي، في الحضارة العربيّة

---

1 الجاحظ، **الرّسائل**، ج 4، ص 296.

الإسلاميّة، معارضة شديدة لعلها تكون أشدّ معارضة لقيها فيه علم منقول. كما أنّ المشتغلين به تعرّضوا للمضايقة واتّخذت هذه المضايقة أشكالاً متفاوتة في الحدّة ومتباينة في الأسلوب: فقد اعتُبر المنطق فضولاً من القول أو خروجاً عن السّليقة أو مرتعا للشّناعات أو مظنّة للشّبهات، بل رجماً بالغيب وخوضاً في لجج الباطل، ووقع تكريهه، بل تحريمه ومصادرته، كما ابتُلي أصحابه بالتّجريح أو الاتّهام أو الإيقاع، بل بالمتابعة والمعاقبة[1]. ولكن لم تكن كلّ كتب المنطق الأرسطيّ محلّ اعتراض ورفض، ولم يكن الاعتراض على كتاب البرهان في منزلة الاعتراض على كتاب الخطابة أو كتاب الجدل ولا بالكيفيّة نفسها. على أنّ هذا الاعتراض قد أخذ أشكالاً عديدة تتراوح بين الموقف الصّريح والمشروع الخفيّ لتطويق الجدل ومحاصرته بلاغيّا وفنّيّا وفكريّا. ونعقد هذا البحث للنّظر في كيفيّات تقبّل الجدل ونقف على مظاهر الاعتراض عليه وأسبابه وما ترتّب عليه.

1.3. بين العقل والنّقل

لانتشار الثّقافة اليونانيّة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة واستقدام المنطق الأرسطيّ أسباب عديدة. منها مناصرة الخلفاء والأمراء للعلم والعلماء وتشجيعهم إيّاهم بالإكرام وإغداق المنح والعطايا، وإنشاؤهم خزائن الكتب في القصور، واستقدامهم الكتب وترجمتها ونشرها. من ذلك مثلاً أنّ المأمون "كان يعطي حنين بن إسحاق من الذّهب زنة ما ينقله من الكتب إلى العربيّ مثلاً بمثل"[2].

ويشير المؤرّخون إلى أنّ عوامل عديدة ساعدت على نشر هذه العلوم، منها حلقات الدّرس والبحث بالكتاتيب والمساجد، ومنها المناظرات في الدّور والقصور. والحاصل من جميع ذلك تنوّع الثّقافات وامتزاج العناصر ولقاح العقول. وفي هذا السّياق، يؤثر عن المأمون "أنّه كان يجلّ علماء اليهود والنّصارى ويحتفي بهم في

1 طه عبد الرّحمان، **تجديد المنهج في تقويم التّراث**، المركز الثّقافيّ العربيّ، الطّبعة الثّانية، ص 311 وما بعدها.

2 عبد الحميد سند الجندي، **ابن قتيبة العالم النّاقد الأديب**، ص 13 نقلاً عن ابن أبي أصيبعة، **طبقات الأطبّاء**. ص 187. وكذلك **أخبار الحكماء** للقفطي. **التّمدّن الإسلاميّ** لجرجي زيدان. وعصر **المأمون** لفريد الرّفاعي.

مجلسه لعلمهم وثقافتهم في لغة العرب وحذقهم لغة اليونان والسّريان"[1].

غير أنّ أجواء الحرّية التي شهدتها الحضارة العربيّة الإسلاميّة في ما سُمّي بعصرها الذّهبي قد أفضت إلى حركة احتجاج على ضروب المعرفة السّائدة التي "كانت سبباً في تشتيت العقائد وكثرة الفرق بين المسلمين، فبعد أن كانوا لا يعرفون غير الكتاب والسّنّة اختلفت كلمتهم حتّى أصبح الإنسان يحار في كثرة الفرق ما بين حديثيّ ومعتزليّ وشيعيّ وزيديّ ورافضيّ وجبريّ ومرجئيّ وعثمانيّ وجهميّ... فضلاً عن المارقة والدهرية وأشباههما. وكان المأمون نفسه شيعيا وكان وزيره يحيي بن أكثم سنّيًّا وقاضي قضاته أحمد بن أبي دؤاد معتزليًّا، وربّما تعدّدت المذاهب بين الإخوة في البيت الواحد مثل أولاد أبي الجعد وكانوا ستّة، منهم اثنان شيعيّان واثنان مرجئان واثنان خارجيّان"[2].

ولهذا الخبر مدلولات مهمّة، فهو يكشف عن تمكّن علوم الأوائل وتمثّلها وعن انشغال عقول المسلمين بها، مثلما يكشف عن اتّساع آفاق المنطق في الحضارة العربيّة وتسرّبه إلى مجالات ضاق بها أصحابها، من ذلك مثلاً شكوى البحتري من طغيان المنطق على الشّعر وله في هذا أبيات مشهورة تبدي تذمّرا من الشّعراء الذين استعملوا مصطلحات المنطق وأقيسته، ومن النّقّاد الذين استعانوا بالمنطق لفهم الشّعر مبيّناً ما يلحق الشّعر من ضيم متى أُخضع للمنطق ونُظر فيه من زاويته وبمعاييره:

كَلَّفْتُمُونَا حُدودَ مَنطِقِكُـــــم * في الشِّعْرِ يَكفي عَن صِدقِهِ كَذِبُه
وَلَم يَكُن ذُو القُرُوحِ يَلْهَـــجُ * بالمَنطِقِ مَا نَوعُه وَمَا سَبَبُـــه
والشِّعرُ لَمْحٌ تَكْفِي إشَارَتُـــه * وَلَيس بالهَذرِ طُوِّلَت خُطَبُـــه

ولم يكن البحتري في موقفه من المنطق شاذًّا ومتفرّداً وإنّما كان صدى لفئة غير قليلة العدد، من أبرزهم ابن قتيبة، رأت في إخضاع ثقافة العرب المسلمين لمعايير علوم الأوائل والنّظر فيها من خلالها، ضرباً من الضّيم يطمس خصوصيّة الإبداع ويمحو أصالة الإعمال الإبداعيّة.

1 عبد الحميد سند الجندي، **ابن قتيبة العالم النّاقد الأديب**، ص 23.

2 **المرجع نفسه**، ص 24.

عندما ألّف ابن قتيبة –وهو معاصر للجاحظ– كتاب **أدب الكاتب** وكتاب **تأويل مشكل القرآن** وكتاب **تأويل غريب الحديث** وكتاب **الاختلاف في اللّفظ والرّدّ على الجهميّة والمشبّهة**، كان المنطق الأرسطيّ قد دخل العالم الإسلاميّ في وقت مبكر جدًّا فعرفوه وعرفوا معه تلك الشّروح التي أضافها إليه شرّاحه اليونانيّون وكان لمفكّري الإسلام وفلاسفته وأصوليّيه وفقهائه مواقف متباينة أمام هذا المنطق[1]. وكانت حركة النّقد الأدبيّ والبلاغيّ مجالاً معرفيّا اخترقته الفلسفة وعلم الكلام اختراقا وأثّرت فيه تأثيرا تجلّت مظاهره في طابع عقليّ وسم محاولات نقديّة عديدة، ومجالس مناظرة أثيرت فيها قضايا خلافيّة، يوجزها أحمد أمين، في معرض استقصائه اثر الثّقافة اليونانيّة في العلوم العربيّة عصر تدوينها:

"كان لهذه الثّقافة اليونانيّة أثر كبير في المسلمين، فتسرّبت الثّقافة اليونانيّة إليها [العلوم العربيّة] وصبغتها صبغة خاصّة وكان لها تأثير كبير في الشّكل وفي الموضوع [...] وقد كان منطق «أرسطو» وشروحه العربيّة أوسع وأعمق مما بين أيدينا من كتب المنطق اليوم فكان القياس يشتغل فيه حيّزا كبيراً، وفيه كتاب واسع في البرهان، وآخر في الجدل وكيف يكون، وكيف تسلك في إفحام الخصم، وكان فيه باب للسّفسطة وباب في الخطابة وباب في الشّعر [...] وعلى كلّ حال كان للمنطق سلطان كبير على العقول في العصر العبّاسيّ وكان من جرّاء ذلك أن اصطبغت طريقة الجدل والبحث والتّعبير والتّدليل صبغة غير التي كانت تُعرف من قبل"[2].

وتمثّل مؤلّفات ابن قتيبة –على اختلاف موضوعاتها– اعتراضا على المنهج السّائد في تقبّل المعارف وإنتاجها ودعوة إلى بديل رشّحه بحجج متنوّعه منها ما يتّصل بطبيعة المجال المعرفيّ الذي جرى فيه الجدل، ومنها ما يتعلّق بطرائق

---

1 ابن تيميّة، **نقض المنطق**، ص 19.

2 أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 1، ص 292، وهو ما يؤكّده شوقي ضيف، **البلاغة تطوّر وتاريخ**، ص 64 "في النّصف الثّاني من القرن الثّالث ظهرت بيئة جديدة عنيت بشؤون البلاغة وهي بيئة المتفلسفة، وكان ممّا ساعد على ظهورها كثرةُ ما نُقل عن اليونان واحتفال العرب بفلسفتهم وكلّ ما خلفوه في شؤون الفكر من منطق وغير منطق [...] وأدّى التّفلسف بكثيرين من هذه الطّبقة إلى أن يتّخذوا من الفلسفة اليونانيّة ومعايير البلاغة اليونانيّة أساساً في تقويم نماذج من الأدب العربيّ وتقدير قيمتها البيانيّة".

المتجادلين في فهم الظاهرة المدروسة، ومنها ما يُعزى إلى عدم التّناسب بين المعرفة المكتسبة والمعرفة التي يُنتظر أن يتزوّد بها الكاتب وتكون له عوناً على الفهم.

ففي **تأويل مشكل القرآن**[1] مثلما هو الشّأن في **أدب الكاتب**، استهدف ابن قتيبة الفرق الكلاميّة -وخاصّة المعتزلة- التي تتجادل في نظريّاتها العقيدية، ينحو بها الجدال أحياناً منحى الأخذ والرّدّ والدّعم والدّحض والإثبات والنّفي، وقرع الدّليل بدليل أقوى، وصوغ الحجّة في صياغة كفيلة بأن تبهر السّامع وتستولي على ذهنه ووجدانه، وانتهاج الملاينة والتّلطّف أو الخصام والحوار العنيف ومحاولة قهر الخصم والظّهور عليه.

وفي **تفسير غريب القرآن**[2] وسم ابن قتيبة خصومه بـ«الطّاعنين في بلاغة القرآن» و«الشّاكّين» و«الملحدين» ووصف فعالهم بـ«اللّغو» و«التحريف» و«العدول بالكلام عن سبله» وطعن في النّتائج التي انتهوا إليها «قضوا عليه بالتّناقض والاستحالة في اللحن وفساد النظم والاختلاف» وكشف مقاصدهم المتمثّلة في «اتّباع ما تشابه منه ابتغاء الفتنة» وانتقد وسيلتهم في المجادلة والحجاج "بأفهام كليلة وأبصار عليلة ونظر مدخول".

وعلى قوّة اعتراضه لم يأمن خطورة خطاب الخصم على فئة لم تتزوّد بعد بآليّات الحجاج وآداب الجدل، إذ بإمكان هذا الخطاب -في نظره- أن يستميل «الضّعيف الغُمْر والحدث الغرّ» وأن يعترض بالشّبه في القلوب ويقدح بالشّكوك في

---

1 يقول ابن قتيبة إنّه ألّفه للرّدّ على الطّاعنين في بلاغة القرآن والشّاكّين من الملحدين والذين اتّبعوا ما تشابه منه ابتغاء الفتنة، وقد اختار المؤلّف البحث في أسلوب القرآن مستدلاً به على إعجازه. وممّا ذكره في هذا السّياق نزوله بألفاظ العرب ومعانيها ومذاهبها في الإيجاز والاختصار والإطالة والتّوكيد والإشارة إلى الشّيء وإغماض بعض المعاني حتّى لا تظهر إلاّ للّقِن [سريع الفهم] وقد برّر هذا المذهب في الكلام بكون الإغماض سياسة في القول تقدح الذّهن وتذكي الخواطر والتّفكير وتحدث التّفاضل بين العالم والجاهل لئلاّ تسقط المحنة وتموت الخواطر ويصاب الذّهن بالتبلّد لتحقّق الاكتفاء.

2 ابن قتيبة، **تفسير غريب القرآن**، شرحه وراجعه الشّيخ إبراهيم محمّد رمضان بإشراف مكتب الدّراسات والبحوث العربيّة والإسلاميّة، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت. الطّبعة الأولى، 1991.

الصّدور.

وفي خطبة كتابه أدب الكاتب، ينعى ابن قتيبة على كتّاب عصره، قصور غاياتهم وضعف ملكاتهم ووضاعة درجاتهم وتهافت ثقافاتهم وإغراقهم في وضيع الأمور وبعدهم عن جليله وعظيمه، فمنتهى غاية الكاتب منهم **أن يطالع شيئاً من تقويم الكواكب، وينظر في شيء من القضاء وحدّ المنطق، ثمّ يعترض على كتاب الله عزّ وجلّ بالطّعن وهو لا يعرف معناه، وعلى حديث رسول الله ﷺ بالتّكذيب وهو لا يدري من نقله** [...][1].

ومن كان هذا شأنه فهو –في نظره– "معجب بنفسه" "زار على الإسلام برأيه" نافذ الصّبر، يعادي المعارف معاداة الجاهل بها العاجز عن فهمها وتعليلها، منحرف "إلى علم يروق بلا معنى واسم يهول بلا جسم".

والانحراف في نظره آتٍ أساساً من «جهة النّظر» لأنّه لو نظر في علم الكتاب وأخبار الرّسول ﷺ وصحابته وعلوم العرب ولغاتها وآدابها. لأحياه الله بنور الهدى وثلج اليقين. ويتوسّل ابن قتيبة الانتقاد اللاّذع والسّخرية المرّة أسلوباً به يبرز وضاعة هؤلاء الكتّاب وتهافت بضاعتهم "وهذيانهم الكثير" وعيّهم في المحافل وعقلتهم عند المناظرة. وإرهاقهم الفكر وتهويلهم بسيط الأمور وإضاعتهم الوقت في الاستدلال على ما لا يحتاج إلى استدلال. نتبيّن هذا في خبر اقرب إلى النّادرة:

"ولقد بلغني أنّ قوماً من أصحاب الكلام سألوا محمّد بن الجهم البرمكيّ أن يذكر لهم مسألة من حدّ المنطق حسنة لطيفة، فقال لهم: ما معنى قول الحكيم «أوّل الفكرة آخر العمل، وأوّل العمل آخر الفكرة» فسألوه التّأويل فقال لهم: مَثَلُ هذا كمثل رجل قال: «إنّي صانعٍ لنفسي كنًّا» فوقعت فكرته على السّقف، ثمّ انحدر فعلم أنّ السّقف لا يقوم إلاّ على حائط، وأنّ الحائط لا يقوم إلاّ على أسّ، وأنّ الأسّ لا يقوم إلاّ على أصل، ثمّ ابتدأ في العمل بالأصل، ثمّ بالأسّ، ثمّ بالحائط، ثمّ بالسّقف، فكان ابتداء تفكّره آخر عمله وآخر عمله بدء تفكّره. قال: فأيّة منفعة في هذه المسألة؟ وهل يجهل أحد هذا حتّى يحتاج إلى إخراجه

1 ابن قتيبة. **أدب الكاتب** شرحه وكتب حواشيه وقدّم له علي ناعورن. دار الكتب العلميّة. بيروت. لبنان. الطّبعة الأولى. 1988. ص ص 7-9.

بمثل هذه الألفاظ الهائلة؟".

ويعلّق ابن قتيبة على هذا الخبر ساخراً متهكّماً:

"ولو أنّ مؤلّف حدّ المنطق بلغ زماننا هذا حتّى يسمع دقائق الكلام في الدّين والفقه والفرائض والنّحو لعدّ نفسه من البكم، أو يسمع كلام رسول الله ﷺ وصحابته لأيقن أنّ للعرب الحكمة وفصل الخطاب"[1].

ومكمن الخطر في هذه العلوم آتٍ من جهتين أساساً: من جهة مجافاتها للعقيدة الإسلاميّة وفصل النّاشئة عن القرآن الكريم، ومن جهة ما تبديه هذه العلوم من ظاهر قوّة وتماسك وإحكام وما تنطوي عليه من وجوه الشّبه ومخادعات الأقوال، وهي بهذه الخصائص والأوصاف، قادرة على استمالة الغُمْر والحدث الغرّ حتّى إذا ما عمّق النّظر فيها لم تجده نفعا، فهي بمنزلة "لحم جمل غثّ على رأس جبل وعر لا سهل فيرتقي ولا سمين فينتقل"[2].

لذلك يناهض ابن قتيبة علوم الأوائل ويرفض الفلسفة والمنطق ويهاجم الكتّاب والمتكلّمين داعيا إلى إعادة الاعتبار للثقافة العربيّة الإسلاميّة. وفي هذا الإطار يؤلّف كتابه أدب الكاتب ويجعله مشروعاً ثقافيا بديلاً، يمدّ الكاتب بمعرفة دقيقة مستفيضة ضافية في المعجم والنّحو والإعراب والصّرف والاشتقاق والخطّ والرّسم والفروق الدّلاليّة. يورد ابن قتيبة ذلك مستنداً إلى أشعار العرب وإلى القرآن والحديث ومنثور الحكم والأمثال. وفي أبواب الكتاب الأربعة تفصيل لنوعية الثّقافة التي يراها مطلباً مؤكّداً في كاتب عصره[3].

---

1 ابن قتيبة، **أدب الكاتب**، ص ص 7-9.

2 ابن تيميّة، **نقض المنطق**، حقّق الأصل المخطوط وصحّحه الشّيخ محمّد بن عبد الرّزّاق حمزة والشّيخ سليمان بن عبد الرّحمان الصّنيع، صحّحه محمّد حامد الفقي، مكتبة السّنّة المحمّديّة، القاهرة، 1951، ص 155. ويُضرب هذا القول مثلاً للشّيء الذي يغرّك ظاهره فإذا دنوت منه وبحثته لم تجد ما فيه يكافئ تعب السّير إليه.

3 في **كتاب المعرفة (ضمن أدب الكاتب)** ذكر ابن قتيبة ثمانية وثلاثين باباً تدخل في كلّ فنّ، لتصحيح الشّائع من الأخطاء، وتأويل الغامض من الاستعمال، والبحث في أصول الأسماء ومعرفة ما في السّماء والنّجوم... وفي قضايا المجتمع والأفراد، وفي العيوب والألوان والأطعمة والأشربة والآلات والثّياب واللّباس والسّلاح والصّنّاع والطّيور والحيوانات والهوامّ والحشرات ونوادر الكلام

إنّ رفض ابن قتيبة للجدل مرجعه، في نظره، إلى فساد طويّة المتجادلين وسوء توظيفهم إيّاه، نتبيّن هذا في سائر مؤلّفاته[1] الموسومة بطابع جدليّ بالرّغم من إنكاره الجدل. فهو يكتب ردّا على الطاعنين في بلاغة القرآن والشاكين من الملحدين في معانيه والمعترضين على كتاب الله بتحريف مواضع الكلام، والحكم عليه بالتّناقض والاستحالة في اللحن وفساد النّظم والاختلاف، يفعلون ذلك ابتغاء الفتنة. لذلك نجده ينبّه ناشئة الكُتّاب ويحذرهم من التّعلق بالفلسفة والمنطق وعلوم الأوائل، مبيّناً ما فيها من مجافاة للعقيدة الإسلاميّة مهاجما الذين يسعون إلى فصل الناشئة من الكُتّاب عن لغة القرآن الكريم. وفي اعتقاده أنّ السّبب في ما حلّ ببيئة العرب من آفات إنّما مرجعه إلى التّعلّق بالفلسفة —وهي فنّ الحوار والجدل— والمنطق[2]. ولعلّ خطورة الجدل والحجاج عامّة آتية من جهة القدرة على تحويل الحقائق وتغيير صور طبائع الأشياء[3].

المشتبه والمتقارب في اللّفظ والمعنى. وفيه أورد فصولاً كثيرة في الفروق اللّغويّة... وفي **كتاب تقويم اليد** أورد ضرباً من المعارف يحتاج إليها الكاتب، تدخل ضمن إجادة الخطّ واجتناب الأخطاء، من قبيل أخطاء الرّسم، الألف وحالات الحذف والإثبات، وحروف الوصل والهمز والتّثنية وحالات الاعتلال، والمبهم وجمعه، وما يتصرّف وما لا يتصرّف، وما يكون للذّكور وما يكون للإناث، والممدود والمقصور. وفي **كتاب تقويم اللّسان** بحث ابن قتيبة في الحروف التي تتقارب ألفاظها وتختلف معانيها، وفي اختلاف الأبنية، وصحّح أخطاء شائعة في الاستعمال: "ما هو خفيف والعامّة تشدّده، متحرّك تسكّنه، صحيح تصحّفه، سليم تحرّفه، مفتوح تكسره، مكسور تفتحه، مفرد تثنّيه أو مثنّى تجمعه" ثمّ بحث في **كتاب البنية** في أبنية الأفعال ومعانيها، وفي أبينة الأسماء ومعانيها.

1 ينظر: ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، ص 17. **أدب الكاتب** ص 3. **تأويل مختلف الحديث**، ص 8.

2 شوقي ضيف، **البلاغة تطوّر وتاريخ**، ص 64.

3 يوجز الجاحظ هذه القدرة الخارقة في شاهد لمالك بن دينار علّق به على الحجّاج بن يوسف قائلاً: "ما رأيت أحداً أبين من الحجّاج، إن كان ليرقى المنبر فيذكر إحسانه إلى أهل العراق، وصفحه عنهم وإساءتهم إليه. حتّى أقول في نفسي: إنّي لأحسبه صادقاً وإنّي لأظنّهم ظالمين له" الجاحظ، **البيان والتّبيين**، ج 2، ص 268.

وفي مقدّمة كتابه «**تأويل مختلف الحديث**»[1] انبرى ابن قتيبة يدافع عن أهل الحديث من ثلب أهل الكلام منزّهاً إيّاهم ممّا وصفوا به ونُسب إليهم:

"إنّك كتبت إليّ تُعلمني ما وقعتُ عليه من ثلب أهل الكلام أهلَ الحديث وامتهانهم وإسهابهم في الكتب بذمّهم ورميهم بحمل الكذب ورواية المتناقض حتّى وقع الاختلاف وكثرت النّحل وتقطّعت العصمُ وتعادى المسلمون وأكفر بعضهم بعضاً"[2]

ههنا تثار **مسألة الائتمان على الحقيقة**، فقد لاحظ ابن قتيبة قدرة الجاحظ على الجدل والاحتجاج والتّأليف في الشّيء الواحد ونقيضه، ومهارته في إحقاق الباطل وإبطال الحقّ، وقد وصفه بكونه

"آخر المتكلّمين والمعاير على المتقدّمين، وأحسنهم للحجّة استثارة وأشدّهم تلطّفاً لتعظيم الصّغير حتّى يعظم وتصغير العظيم حتّى يصغُر"[3]

ولكنّ بلوغ أعلى رتب البلاغة– أن يحتجّ للشيء المذموم فيخرجه في صورة المحمود وللمحمود فيعرضه في صورة المذموم– يوقع الشّكّ والرّيب في النّفوس. فلكلّ خطاب خطاب مضادّ، ولكلّ داعٍ معترض، وهو أمر لا يجعله– في نظره– مؤتمنا على الحقيقة لأنّ

"من أيقن أنّه مسؤول عمّا ألّف وعمّا كتب، لم يعمل الشّيء وضدّه ولم يستفرغ مجهوده في تثبيت الباطل عنده"[4].

---

1 ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، صحّحه وضبطه محمّد زهري النّجّار، دار الجيل، بيروت، 1991 توجد إشارات عديدة إلى كون تفسير غريب القرآن متمّما لكتاب تأويل مشكل القرآن، وإنما أفرد الغريب بكتاب لئلا يطول كتاب المشكل، يخبرنا ابن قتيبة بأنّ كتابه مستنبط من كتب المفسرين وأصحاب اللّغة العالمين، وأنه لم يخرج فيه عن مذاهبهم ومعانيهم. وقد افتتحه كتابه بذكر أسماء الله الحسنى ثم ابتدأ في تفسير غريب القرآن دون تأويل مشكله فقد أفرده بكتاب جامع كاف.

2 **المرجع نفسه**، ص 8.

3 **المرجع نفسه**، ص 59.

4 **المرجع نفسه**، ص 59.

من هذه الجهة طعن ابن قتيبة على الجاحظ منهجه في التّأليف. وتركّزت مواطن الطّعن على عمل الشّيء ونقيضه والاحتجاج له وعليه

"ويحتجّ لفضل السّودان على البيضان، وتجده يحتجّ مرّة للعثمانيّة على الرّافضة ومرّة للزيديّة على العثمانيّة وأهل السّنة، ومرّة يفضّل عليّا رضي الله عنه ومرّة يؤخّره"[1]

وعلى عدم مراعاة السّياق بجمعه بين أقوال الرّسول ﷺ وطرائف الحمقى والمغفّلين،

"ويقول: قال رسول الله ﷺ ويُتبعه قال الجماز، وقال إسماعيل بن غزوان: كذا وكذا من الفواحش. ويجلّ رسول الله ﷺ على أن يُذكر في كتاب ذُكِرا فيه فكيف في ورقة أو بعد سطر وسطرين؟"[2]

واعتماد طريقة في التّعبير قائمة على المزاوجة بين الجدّ والهزل

"وتجده يقصد في كتابه للمضاحيك والعبث يريد بذلك استمالة الأحداث وشُرّاب النّبيذ"[3].

ولم يُخف ابن قتيبة تجوّز الجاحظ في الحجّة وسعيه إلى تشكيك الضّعفة من المسلمين، لاحظ ذلك عندما نظر في الأطروحة الواحدة مثبتة ومنفيّة. فبدت له حجج النّصارى على المسلمين أقوى وأكثر من حجج المسملين على النّصارى. ومن شأن هذه الطّريقة في الجدل وعرض الحجج أن تنبّه الغافل وتحفر في الذّهن بؤرة تستقطب حجج الخصوم وتُصفّيها، ولكنّ العمليّة غير مأمونة العواقب، بل هي قادرة على تقويض الصروح المشيّدة وكثيراً ما يعصف الشّكّ بذوي المهج السّخيفة وبالضّعفة من المسلمين، وهم يخرجون من طور الإيمان والتّسليم إلى البحث العقليّ والجدل دون وفرة الزّاد و نضج الآلات[4].

1 ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، ص 59.

2 **المرجع نفسه**، والصّفحة نفسها.

3 **المرجع نفسه**. والصّفحة نفسها.

4 **المرجع نفسه**. والصّفحة نفسها.

وللجدل —في نظر ابن قتيبة— أخلاق وآداب لا تسمح للمجادل بالسّخرية والاستهزاء وتحريف الأقوال، وهو ما جعله ينتقد طريقة الجاحظ في تناوله القضايا وعرضه الأحاديث والأخبار، يقول ابن قتيبة:

"ويستهزئ من الحديث استهزاءً لا يخفى على أهل العلم كذكر كبد الحوت وقرن الشّيطان وذكر الحجر الأسود وأنّه كان أبيض فسوّده المشركون وقد كان يجب أن يُبيّضه المسلمون حين أسلموا، ويذكر الصّحيفة التي كان فيها المنزل في الرّضاع، تحت سرير عائشة فأكلتها الشّاة، وأشياء من أحاديث أهل الكتاب في تنادم الدّيك والغراب... وهو —مع هذا— من أكذب الأمّة وأوضعهم لحديث وأنصرهم لباطل"[1].

ومرجع الشّكّ في منافع هذا العلم والتّشكيك فيه، وهو بمنزلة أقوى العوامل والحجج لمحاصرة الجدل واتّهام أصحابه بالكفر والتّلفيق، هو الاختلاف الحاصل بين أصحابه. وهو اختلاف عبّر عنه ابن قتيبة تعبيراً جليًّا بقوله عنهم:

"وجدتهم يفتنون النّاس بما يأتون ويبصرون القذى في عيون النّاس وعيونهم تطرف على الأجذاع ويتّهمون غيرهم في النّقل ولا يتّهمون آراءهم في التّأويل [...] ولو ردّوا المشكل إلى أهل العلم وضح لهم المنهج واتسّع لهم المخرج ولكن يمنع من ذلك طلب الرّياسة وحب الأتباع واعتقاد الإخوان بالمقالات والنّاس أسراب طير يتبع بعضها بعضاً... وقد كان يجب مع ما يدعونه من معرفة القياس وإعداد آلات النّظر أن لا يختلفوا كما لا يختلف الحساب والمهندسون [...] فما بالهم أكثر النّاس اختلافاً، لا يجتمع منهم اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدّين"[2].

وموقف ابن قتيبة مهمّ بالغ الدّلالة بالرّغم من تنزّله في أجواء الصراع الدّائر بين أهل الرّأي وأهل الحديث، المشحون بتبشيع صورة الخصم وكشف تناقضه. ومكمن أهمّية موقف ابن قتيبة في إثارته مسألة وظيفة الجدل: هل يقدر الجدل على تأسيس المعارف أم أنّ مطلق اقتداره على تقويضها وزعزعة الثّابت منها؟ وإذا

---

1 ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، ص 59.

2 **المرجع نفسه**، ص 14.

ما كان الأمر كذلك –أيْ على النّحو الثّاني– فهل يجري الجدل في جميع مجالات المعرفة ويشمل سائر المعتقدات والآراء؟

تتعدّد كتب ابن قتيبة غير أنّ رؤيته للجدل واحدة: رفض واعتراض ومقارنة تهدف إلى تصحيح المسار. ففي كتاب الاختلاف في اللّفظ والرّدّ على الجهميّة والمشبّهة، تستوقفنا خطبة الكتاب، فقد تناول فيها ابن قتيبة حال طالب العلم وموضوعات المناظرة وطرائق جريانها والغاية منها وأحوال المتناظرين على سبيل المقارنة بين طرائق انعقادها ماضياً وحاضراً. وفي هذا السّياق يقول عن طالب العلم:

"كان فيما مضى يسمع ليعلم ويعلم ليعمل ويتفقّه في دين الله لينتفع وينفع، فقد صار طالب العلم الآن يسمع ليجمع ويجمع ليذكر ويحفظ ليغالب ويفخر".

أمّا المتناظرون فقد طرأت عليهم وعلى صناعتهم تحوّلات عديدة متمثّلة في انتقالهم من معالجة جليل الموضوعات إلى مبتذلها وحقيرها. يقول:

"وكان المتناظرون في الفقه يتناظرون في الجليل من الواقع والمستعمل من الواضح وفيما ينوب النّاس فينفع الله به القائل والسّامع فقد صار أكثر التّناظر فيما دقّ وخفي وفيما لا يقع وفيما قد انقرض من حكم الكتابة وحكم اللعان ورجم المحصن وصار الغرض فيه إخراج لطيفة وغوصاً على غريبة وردًّا على متقدّم فهذا يردّ على أبي حنيفة وهذا يردّ على مالك وآخر يردّ على الشّافعي بزخرف من القول ولطيف من الحيل كأنّه لا يعلم أنّه إذا ردّ على الأوّل صواباً عند الله بتمويهه فقد تقلّد المآثم عن العاملين به دهر الداهرين، وهذا يطعن بالرّأي على ماض من السلف وهو يرى وبالابتداع في دين الله على آخر وهو يبتدع وكان المتناظرون فيما مضى يتناظرون في معادلة الصّبر بالشّكر وفي تفضيل أحدهما على الآخر وفي الوساوس والخطرات ومجاهدة النّفس وقمع الهوى فقد صار المتناظرون يتناظرون في الاستطاعة والتّولّد والطّفرة والجزء والعرض والجوهر فهم دائبون يخبطون في العشواءات قد تشعّبت بهم الطّرق وقادهم الهوى بزمام الرّدى".

وفي هذا السّياق ينزّل كتابه مضمّناً إيّاه موقفه من الجدل والمتجادلين، وفي مقدّمته يقول:

"وكان آخر ما وقع من الاختلاف أمراً خصّ بأصحاب الحديث الذين لم يزالوا بالسّنّة ظاهرين وبالاتّباع قاهرين يداجون بكل بلد ولا يداجون ويُستتر منهم

بالنّحل ولا يستترون ويصدعون بحقّهم النّاس ولا يستغشون لا يرتفع بالعلم إلاّ من رفعوا ولا يتّضع فيه إلاّ من وضعوا... ".

ويخلص النّاظر في خطبة الكتاب إلى أنّ لابن قتيبة موقفاً ما فتئ يتردّد في ما ألّف وأساسه ذمّ كثرة التّنازع والبغض واللّجاج والغلوّ والمعارضة[1] وتحفّظه من الجدل والتّناظر لكثرة مساوئهما وقلّة منافعها.

ولم يكن موقف ابن قتيبة من الجدل خاصّة والمنطق عامّة حالة شاذّة لا نظير لها في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، بل كان امتداداً لحركة عامّة مناهضة للمنطق ما فتئت تعظم وتبسط نفوذها وتحاصر من خالفها، ذلك أنّ هذا العلم

"لقي معارضة شديدة في ظلّ هذا المجال المتميّز لعلها تكون أشدّ معارضة لقيها فيه علم منقول، كما أنّ المشتغلين به تعرّضوا للمضايقة واتّخذت هذه المضايقة أشكالاً متفاوتة في الحدّة ومتباينة في الأسلوب: فقد اعتُبر المنطق فضولاً من القول أو خروجاً عن السّليقة أو مرتعاً للشّناعات أو مظنّة للشّبهات، بل رجماً بالغيب وخوضاً في لجج الباطل، ووقع تكريهه، بل تحريمه ومصادرته، كما ابتُلي أصحابه بالتّجريح أو الاتّهام أو الإيقاع، بل بالمتابعة والمعاقبة"[2]

والشّواهد على ذلك كثيرة أوسع من أن تحصى.

لقد وعى ابن قتيبة خطر الجدل في بيئة عربيّة إسلاميّة هبّت عليها رياح الثّقافات الوافدة وبدأت تتغلغل في علومها ومناهجها وتسيطر على حلقات علمائها. إلاّ أنّه، في رفضه الوافد من المعارف والعلوم لم يعتبر الغرض الذي من أجله استدعى المعتزلة تراث الأوائل عندما أدركوا أنّ أفضل طريقة لمحاربة الخصوم تكون بسلاحهم بدل علوم القرآن والحديث فأقاموا المناظرات دفاعاً عن الكيان الإسلاميّ وتحصيناً للنّصّ القرآنيّ فكانوا فرسان الجدل والبيان في مواجهة العقائد الفاسدة، وغربلة تراث الشّعوب، ومواجهة الشّعوبية[3].

---

1 ابن قتيبة، **الاختلاف في اللّفظ والردّ على الجهميّة والمشبّهة**، تحقيق الإمام محمّد بن زاهد الكوثري، نشر المكتبة الأزهريّة للتّراث، ط 1، 2001، ص 7.

2 طه عبد الرّحمان، **تجديد المنهج في تقويم التّراث**، ص 314.

3 عبّاس ارحيلة، **الأثر الأرسطيّ**، ص 256.

ثمّ إنّ المتكلّم والسّامع شريكان في فهم المعنى مسؤولان عن تبعات الكلام. ولولا أنّ الخطاب المضلّل ذا الشّبه والمخادعات وجد عقلاً ضعيفاً لما نفذ إليه وأثّر فيه، وهو ما أشار إليه الجاحظ بقوله:

"ولولا كثرة ضعفائنا مع كثرة الدخلاء فينا الذين نطقوا بألسنتنا واستعانوا بعقولنا على أغبيائنا وأغمارنا لما تكلّفنا كشف الظّاهر وإظهار البارز والاحتجاج الواضح"[1].

فما كلّ مجادل في آيات الله بكافر ولا كلّ من بحث في أساليب المغالطة يريد العدول عن الحقّ إلى الباطل وعن جادّة الصّدق إلى الكذب.

ما نخلص إليه في خاتمة هذا المبحث هو أنّ موقف ابن قتيبة من الجدل والمنطق عموماً لم يكن موقف الرّفض والازدراء المطلقين إذ هو لم ينكر، في بعض المناسبات، فضل تلك العلوم في المجالات العمليّة وتأثيرها في تقويم العقول وتأديب المتعلّمين. وإنّما كان موقف المنتقد اللاذع لمن فتن بتلك العلوم وأهمل العلوم العربيّة والدّينيّة.

كان موقف ابن قتيبة موقف المنتقد انتقاداً لاذعاً من فتن بتلك العلوم وأهمل العلوم العربيّة والدّينيّة. ومرجع الانتقاد والرّفض إلى ثلاثة أسباب متكاملة: أوّلها التّناقض الحاصل بين ما يدّعيه أصحاب المنطق والجدل وما ينتهون إليه، وثانيها خطر نشر الجدل في مجال العقائد والأديان، وثالثها تأثير انتمائه العقديّ والمذهبيّ في ترجيح كفّة المنقول على المعقول.

يكشف أوّل الأسباب عن حيرة ابن قتيبة وعدم ثقته بالمنطق، فقد لاحظ اختلاف المتكلّمين فيما بينهم

"وقد كان الأَوْلى ألاّ يختلفوا، فمعولهم القياس والعقل لا النّقل، وقوانين المنطق واحدة، فما بالهم أكثر النّاس اختلافاً، لا يجتمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدّين؟ فأبو الهذيل العلاّف يخالف النّظّام، والنّجّار يخالفهما، وهشام بن عبد الحكم يخالفهم، ولو اختلفوا في الفروع لهان الأمر، ولكنّهم يختلفون في الأصول التي تتّصل بالتّوحيد وصفات الله

1 الجاحظ، **الرّسائل**، ص ص 225-227 (رسالة حجج النبوّة).

وقدرته"[1].

ويبرز السّبب الثّاني خطر استقدام الجدل في مجال العقيدة بتغذية الشّكوك وزعزعة الطّمأنينة واليقين. والأمر أنكى وأنكر متى اعتبرنا ما يضيفه هؤلاء المتجادلون إلى الدّين من أباطيل وتحريمهم ما أحلّ وتحليلهم أحياناً ما حرّم، وجملة من المواقف تُدرجهم –في نظره– في مصافّ الكفرة المارقين.

ويتمثّل ثالث الأسباب في انتصاب ابن قتيبة ناطقاً بلسان أهل الحديث – وهم قوم يبغضون أهل الرّأي والقياس– مدافعاً عن عقيدتهم ناصراً حجّتهم داحضاً حجّة خصومهم. وكان العداء بينهما مستحكماً، وكانت المعركة بينهما جولة بجولة وحالا بحال.

لقد انتبه العرب –فلاسفة وأدباء ونقّادا وفقهاء ومتكلّمين– إلى خطر نشر الجدل في مجال العقائد. وتردّدت في مؤلّفاتهم أحكام مدعومة وعبارات مشهورة: يُنسب إلى الرّسول ﷺ حديث يقول فيه لأصحابه إنّ الأمم قبلهم ما هلكت إلاّ بهذا الجدل الدّيني الذي فرّق كلمتهم وأضعف قوّتهم[2] وفي الحديث ﴿مَا أُوتِيَ الجَدَلَ قَوْمٌ إلاَّ ضَلُّوا﴾، والمراد به الجدل على الباطل وطلبُ المغالبة به لا لإظهار الحقّ فإنّ ذلك محمود لقوله عزّ وجلّ: ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ {النحل: 16: 125}[3].

واقترن الجدل، في مجال واسع من الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، بالتّنازع والخصام لا يُراد به إظهار الحقّ: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ {الزخرف 43: 58} كما اقترن أيضاً بالتّمرّد والعصيان في قصّة الملائكة واعتراضها –وهي المسبّحة بحمد الله والمقدّسة إيّاه– على خلق ﴿مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ {البقرة 2: 30}. واقترن بالكفر ومجانبة الحقّ والتّنكّب عن

1 عبد الحميد سند الجندي، **ابن قتيبة العالم النّاقد الأديب**، ص 218.

2 وليد قصّاب، **التّراث النّقديّ والبلاغيّ للمعتزلة**، حتى نهاية القرن السّادس الهجريّ، دار الثّقافة، قطر، الدّوحة، 1985. ص 12.

3 ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر بيروت، م 3، ط 1، 2000، ص ص 97-99. مادّة: (ج.د.ل.).

الصّواب ﴿{مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلَادِ ۝ [...] وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾ {غافر 40: 4–5}.

ووصل بعض مفكّري الإسلام الجدل بالنّفس الإنسانيّة وطبيعة تركيبتها وعناصرها المكوّنة لها، فمنها

"عدل يزيّن لها الإنصاف ويحبّب إليها موافقة الحقّ [...] ومنها جهل يطمس عليها الطّرق ويساوي عندها بين السّبل فتبقى النّفس في حيرة تتردّد وفي ريب تتلدّد ويهجم بها على أحد الطّرق المجانبة للحقّ المتنكّبة عن الصّواب تهوّراً وإقداماً أو جبناً أو إحجاماً أو إلفاً وسوء اختيار"[1].

وهذه الشّواهد تؤكّد أنّ من أهمّ أسباب رفض الجدل إجراءه في غير ما هيّئ له في الأصل. فما كلّ موضوع يصلح للجدل، ذلك أنّ الجدل متى اخترق موضوع العقائد والأديان، عظمت آفته وبلواه وعمّت صغار النّاس وكبارهم. وأثار من الفتنة وزرع من الشّقاق وأحدث من التّفرقة ما ينكر فلم تُحمد عواقبه. نتبيّن هذا في القيم التي تسود مجلس المتناظرين وتحكم مواقفهم وردود أفعالهم. فهم بين منازع مستهزئ، وحاسد متعصّب، وقائل مخادع، وعالم متحامل. ولعلّنا في هذا السّياق نفهم رفض التّوحيدي ملكة أو فنًّا كشفت مؤلّفاته عن مهارة واقتدار قلّ نظيرهما في خوض غمار هذا الفنّ. يقول التّوحيدي:

"ولم يأت **الجدل** بخير قطّ، وقد قيل: من طلب **الدّين** بالكلام ألحد [...] وفي فورة الغيظ والغضب يصبّ التّوحيدي عليهم اللّعنة والدّعاء، جزّ الله عروقهم واستأصل شأفتهم وأراح العباد والبلاد منهم فقد عظمت البلوى بهم وعظمت آفتهم على صغار النّاس وكبارهم ودبّ داؤهم وأرجوا ألاّ أخرج من الدّنيا حتّى أرى بنيانهم متضعضعا وساكنه متجعجعاً (أي يضرب الأرض من وجع)"[2].

وما نقمته عليهم إلاّ لتشويههم بهاء الدّين ومهابته وعذوبة مصدره ومورده وإغراقهم في الاحتجاج والاعتراض وإثارة الشّبه ودسّ المتهافت حتّى إذا ما سمعه **الغُمْر والحدث الغرّ** سرى في نفسه شيء من الشّكّ ولم يأمن الإنكار، واشتبهت

1 ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**. تحقيق محمود عثمان، القاهرة. دار الحديث. 1998.

2 التّوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، ج 1، ص 142.

عليه الأدلّة. فإذا نار الشّكّ والإلحاد تعصف ببرد الإيمان وسلامة القلوب[1].

ويقول التّوحيدي في معرض نقده لإخوان الصّفاء: "وإنّما دخلت هذه الآفة من قوم دهريّين ملحدين ركبوا مطيّة الجدل والجهل". ويرى وجوب الفصل بين الدّين والفلسفة لاختلاف منابعهما وطبيعتهما وروحهما واختلاف الأسس التي يقوم عليها كلّ منهما[2].

وكثيراً ما كان الرّفض ساخراً وكان الهزل عين الجدّ:

"قال رجل لمتكلّم: ما الدّليل على صانع العالم؟ قال شعرة أمّك فإنّها تحلقها فتنبت فتعلم أنّ لها منبتا. فقال الرّجل: إذا كان هذا دليلاً على إثبات الصّانع فإنّ بظر أمّك يدلّ على نفي الصّانع لأنّه إذا قطعته لم ينبت. فانقطع المتكلّم"[3].

2.3. بين العبارة والخطاب (أو مسلك البلاغيّين ومسلك المتكلّمين)

في القرن الذي كتب فيه البرهان في وجوه البيان لابن وهب الكاتب، وابتداء من أواخر القرن الرّابع، ظهرت مؤلّفات مهمّة في البلاغة والنّقد الأدبيّ بحثت في خصائص المنظوم وفي ضروب المنثور وبحثت في العمليّة الأدبيّة ومصادرها ومؤثراتها. وسعت إلى استخلاص ضوابط الأجناس والأنواع ووضع قواعد لمختلف الفنون. من هذه المصنّفات، كتاب الصّناعتين لأبي هلال العسكري. وسننظر في هذا المصنّف النّقديّ من جهة اهتمامه بفنّ الجدل سبيلاً إلى استجلاء منزلة هذا الفنّ فيه ووصل هذه الرؤية بضروبها في التّراث النّقديّ الأدبيّ والبلاغيّ عند العرب.

في كتاب الصّناعتين الكتابة والشّعر لأبي هلال العسكري مقدّمة مثيرة باعثة على السّؤال، مدارها على منزلة علم البلاغة بين العلوم، إذ هو

"من أرفع العلوم قدرا وأعظمها شأناً». وهو «أحقّ العلوم بالتّعلّم وأولاها

---

1 التّوحيدي، **البصائر والذّخائر**، ج 3، ص 475 "ومازال هذا الدّين بهيّ المنظر مهيب المخبر عذب المورد محمود المصدر حتّى تكلّم هؤلاء القوم فأثاروا الشّبه وأقاموا الحجج وطرحوا في القلوب السّليمة النّار وحملوا الألسنة على الإنكار".

2 التّوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، ص 20.

3 التّوحيدي، **مثالب الوزيرين**، ص 156.

بالتحفّظ —بعد المعرفة بالله جلّ ثناؤه—"[1].

وما سموّ مرتبته —في نظر العسكري— إلاّ لما ينهض به من جليل الوظائف، إذ يوظّف لنصرة الحقّ ودحض الباطل ومعرفة الصّواب وإزالة الشّبهات وتمييز الحقّ من المحال والصّحيح من السّقيم.

ههنا يوجّه العسكري علم البلاغة وجهة دينيّة بجعله موظّفاً لإدراك إعجاز القرآن. وبيان ذلك أنّ الإعجاز، في نظره، آت من «جهة ما خصه الله به من حسن التّأليف، وبراعة التّركيب، وما شحنه به من الإيجاز البديع، والاختصار اللّطيف» ويورد العسكريّ، في هذا السّياق، جملة من المصطلحات النّقديّة التي بها يوصف الكلام من قبيل الحلاوة والرّونق والطّلاوة والسّهولة والجزالة والعذوبة والسّلاسة والنّصاعة وصفاء الألفاظ ليصل الغاية الدّينيّة بغاية تعليميّة متمثّلة في إكساب الكاتب والشّاعر قدرة على ميز جيّد الكلام من رديئه وحسنه من قبيحه.

ولعلّ أهمّ ما يستوقفنا في هذه المقدّمة ممّا له صلة بالمبحث الذي نحن إليه بسبيل. هو اشتراطه الأكيد لإتقان هذا العلم —علم البلاغة— وذلك بمعرفته والتّمرّس به والدّربة عليه خاصّة لدى الفقيه والخائض في علم الكلام حتّى

"تحسن مناظرته، وتتمّ آلته في المجادلة. و تشتدّ شكيمته في الحجاج".

إنّ حضور مصطلحات من قبيل المناظرة والمجادلة والحجاج في مقدّمة توحي بانحسار البلاغة في العبارة هو أمر مثير لا من جهة ترادفها وتقارب مدلولاتها وإنّما من جهة العلاقة بينها وبين المادّة البلاغيّة والنّقديّة الواردة في كتاب الصّناعتين، ذلك أنّ المحاجّ أو المجادل لا يبلغ أعلى المراتب في صناعته حتّى يكون عليماً بوجوه تصريف القول، ملمّا بطرائق أدائه، قادراً على انتقاء الأساليب المناسبة لإدراك مقصده.

وللبلاغة، في نظر العسكري مدلول لغويّ في معنى بلوغ الغاية وإنهاء المعنى إلى قلب السّامع ليفهمه[2] ومدلول دينيّ مشتقّ من البلاغ والتّبليغ، متمثّل في كون

1 العسكري، **كتاب الصّناعتين**، المقدّمة.

2 يقول العسكري: "فنقول: البلاغة كلّ ما تبلغ به المعنى قلب السامع فتمكّنه في نفس كتمكّنه في نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن".

الدّنيا بلاغاً لأنّها تؤدّيك إلى الآخرة، وتبليغاً كما في قوله: ﴿هَـٰذَا بَلَـٰغٌ لِّلنَّاسِ﴾ {إبراهيم 14: 52}.

وعلى هذا الأساس تبرز وظيفة البلاغة في نشر الأفكار والدّفاع عن العقائد والآراء. فيكون الجدل بمنزلة الآلة وتكون الظّواهر البلاغيّة بمنزلة المادّة أو الأدوات المتاحة للمجادل ينتقي منها ما يراه كفيلاً بتحقيق مقصده. ولعلّنا في هذا السّياق نفهم دعوة العسكري المتكلّم إلى أن يعدل عن التّصريح بالشّيء إلى الكناية عنه، وعن الحقيقة إلى المجاز، وعن الإرسال إلى التّسجيع... يرجع الأمر في نظر العسكري إلى القوّة الإقناعيّة التّأثيريّة للكناية والمجاز والتّجاوب الصّوتيّ وصوغ القول في نغم جميل. والقول –متى صيغ هذه الصّياغة وخرج على هذه الهيأة– كان في نظره، أنهض بالمقاصد وأقدر على الإقناع والتّأثير.

ويتأكّد هذا الاختيار المنهجيّ في باب «البيان عن حسن النّظم وجودة الرّصف والسّبك وخلاف ذلك» بقوله:

"أجناس الكلام المنظوم ثلاثة: الرّسائل والخطب والشّعر، وجميعها تحتاج إلى حسن التّأليف وجودة التّركيب"

عاقداً علاقة شبه بين تأليف الكلام ورصف خرزات العقد، مستثمراً ما في هذا التّشبيه من طاقة بلاغيّة وإبلاغيّة. نتبيّن هذا في قوله:

"وحسن التّأليف يزيد المعنى وضوحاً وشرحاً، ومع سوء التّأليف ورداءة الرّصف والتّركيب شعبة من التّعمية، فإذا كان المعنى سبيًّا، ورصف الكلام رديًّا لم يوجد له قبولٌ، ولم تظهر عليه طلاوة. وإذا كان المعنى وسطاً، ورصف الكلام جيّداً كان أحسن موقعاً، وأطيب مستمعاً، فهو بمنزلة العِقد إذا جُعِل كلّ خَرَزَةٍ منه إلى ما يليق بها كان رائعاً في المرأى وإن لم يكن مرتفعاً جليلاً، وإن اختلّ نظمُه فضُمّت الحبّةُ منه إلى ما لا يليق بها اقتحمته العينُ وإن كان فائقاً ثميناً".

وكذلك في الشّاهد الذي نقله عن العتابي، وفيه عرض العسكري تصوّره النّقديّ معوّلاً على التّمثيل:

"الألفاظ أجسادٌ، والمعاني أرواحٌ، وإنّما تراها بعيون القلوب، فإذا قدّمت منها مؤخّراً، أو أخّرت منها مقدّماً أفسدت الصّورة وغيّرت المعنى، كما لو حُوّل رأس إلى موضع يد، أو يدٌ إلى موضع رِجل، لتحوّلت الخِلقَةُ، وتغيّرت الحِلْيَةُ".

ولكنّ التّمثيل لا يخلو من مغالطة وتعسّف على العقل والخيال لكونه ينفق الرّأي المختلف فيه والمعترض عليه.

وعلى نحو تأيفيّ يمكن القول إنّ العسكريّ، بهذه المقدّمة المتوقّدة الموحية بمسلك في النّقد مغرٍ، كان بإمكانه أن يوجّه البلاغة وجهة حجاجيّة موصولة بالإقناع والتّأثير، قائمة على تحويل صور الأشياء ومقاديرها في العيون والنّفوس والأذهان بطريقة توجزها قولته المشهورة:

"أعلى رتب البلاغة أن يُحتجّ للشّيء المذموم حتّى يخرجه في معرض المحمود وللمحمود حتّى يصيّره في صورة المذموم"[1]

إلاّ أنّ العسكري سرعان ما يعدل عن أفق الانتظار ليوجّه دراسة البلاغة وجهة منحسرة يُنتقل فيها من دراسة البصر بالحجّة والمعرفة بمواقع الفرصة إلى دراسة الكناية بوصفها "طريقاً وعراً أحصر نفعاً من الإفصاح"[2] ودراسة التّورية والإشارة وضروب الاحتيال والتّحيّل في تحسين ما ليس بحسن وتصحيح ما ليس بصحيح. وهو ما يتبيّنه النّاظر في متن مصنّفه النّقديّ الموزّع إلى عشرات الأبواب والفصول التي تحصر البلاغة لديه في جملة من الظّواهر البيانيّة والبديعيّة دون التزام بالبحث في بلاغة الكتابة وبلاغة الشّعر. ذلك المشروع الذي وعد به في عنوان الكتاب «كتاب الصّناعتين» ولكنّه خالف أفق الانتظار، لانعقاد البحث على بلاغة عامّة يشترك فيها المنظوم والمنثور.

3.3. بين الأقاويل التّخييليّة والأقاويل الإقناعيّة

قد يكون من التّعسّف الحديث عن الجدل في منهاج البلغاء وسراج الأدباء[3]، هذا المؤلّف الذي قصد به صاحبه دراسة الشّعر والخطابة. ذلك أنّ حازم القرطاجنّي لم يفرد صاحب منهاج البلغاء للحديث عن الجدل قسما خاصًّا لا ولم يخصّه بمعلم أو تنوير، ولكنّ ما ورد في المنهاج من مصطلحات ومفاهيم وما تضمنه

---

1 العسكري، **كتاب الصّناعتين**، ص 53.

2 **المرجع نفسه**، ص 15.

3 حازم القرطاجنّي (684 هـ). **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**. تقديم وتحقيق محمّد الحبيب بن الخوجة. دار الغرب الإسلاميّ. ط 1986.

من تحليل بعض الأفكار وإبداء الملاحظات من شأنه أن يجعل النّظر فيه من زاوية الجدل مبحثاً مشروعاً لا سيّما أنّ العصر الذي جاء فيه مثّل مرحلة نضج في المعارف والعلوم وسعي إلى إعادة النّظر في الوافد لتمثّله بعمق وفهمه بدقّة وتطويعه للفكر العربيّ الإسلاميّ، دون اكتفاء بمجرّد إظهار أثر تلك الثّقافات في ما يؤلّف من مصنّفات. وهي مرحلة متقدّمة في الفكر والبحث، أفرزت جهازاً اصطلاحيًّا جديداً وضبطاً مفهوميًّا لمصطلحات كثيراً ما أعوزتها الدّقّة واعتراها الغموض، ممّا يفتح أفق انتظار وتأميل.

ومن مبررات النّظر في المنهاج من زاوية الجدل تواتر عدد من المصطلحات الخطابيّة والشّعريّة والسّفسطائيّة واقع في الدّائرة التي يقع فيها الجدل دون أن تكون معالم هذه العلوم واضحة تمام الوضوح أو تكون الحدود بينها في غاية الدّقّة والتّبيان.

والقرطاجنّي –في ضوء ما أفاده من التّراث اليونانيّ ترجمة وشروحاً–[1] قد نظر في الخطابة والشّعر لدى العرب نظرة أثبتت سعة اطلاعه على الثّقافة اليونانيّة من جهة. وقدرة التّراث اليونانيّ على التّغلغل في الفكر العربيّ أيًّا يكن مجال المعرفة والعلم من جهة ثانية، وأثارت، في الآن نفسه، قدراً كبيراً من العجب والاستنكار ورآه بعضهم قد وقع في "مزلق خطير حين جرّ المتصوّر الإنشائيّ الإغريقيّ إلى مجال البلاغة العربيّة"[2] ولمراهنته على ما لا يثبت بالممارسة والاختبار. أعني تعذّر انطباق النّظريّة الشّعريّة اليونانيّة على التّراث العربيّ

1 نستحضر هنا ردّ المحقّق محمّد الحبيب بن الخوجة على من أنكر تأثر المفكّرين العرب بالتّراث اليونانيّ "إنّه من الصّعب جدًّا التّوصّل إلى تقدير تأثيرات أرسطو على نقد الشّعر عند العرب. وهذا غرض قد أحاطت به شكوك كثيرة وتباينت فيه الآراء كما يظهر ذلك بوضوح من كتابي إبراهيم سلامة وأمجد الطّرابلسي. فإذا كان أوّلهما يسلّم بوجود التّأثيرات الهيلينيّة على نقد الشّعر لدى العرب، فإنّ الثّاني ينكر ذلك إطلاقاً. واليوم يمكن أن نضع حدًّا للشّكّ والغموض السّابقين بالوقوف على كتاب حازم القرطاجنّي الذي يمثّل في باب نقد الشّعر من جهات كثيرة أهميّة بالغة ويصوّر بغاية الوضوح، كما سنبيّنه، التّأثيرات اليونانيّة في صناعة النّقد عند العرب". حازم القرطاجنّي، **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، ص ص 31 -32 (مقدّمة المحقّق).

2 محمّد لطفي اليوسفي، **الشّعر والشّعرية**، **الفلاسفة والمفكّرون العرب**، **ما أنجزوه وما هفوا إليه**، الدّار العربيّة للكتاب، 1992.

لاختلافهما أصلاً[1].

تركّز اهتمام القرطاجنّي، في منهاج البلغاء، على جنسي الشّعر والخطابة. وفي ثنايا البحث في ما يجمعهما والفروق القائمة بينهما وفي المحاكاة والتّخييل وقوانين الشّعريّة[2] وردت ملاحظات وإشارات لها بالجدل وطرائق الإقناع والتّأثير معاقد نسب، يمكن رصدها في مواضع عديدة من كتابه:

- انطلاق القرطاجنّي من فكرة أنّ كلّ كلام يحتمل الصّدق والكذب ويرد على جهة القصّ والإخبار أو الاحتجاج والاستدلال (بالرّغم من تداخل الجهتين) وأنّ الصّناعة الخطابيّة تعتمد في أقاويلها على تقوية الظّنّ لا على إيقاع اليقين، بينما تعتمد الصّناعة الشّعريّة على التّخيّل لإقامة صور الأشياء في الذّهن بحسن المحاكاة.

- اعتباره أنّ التّخييل لا ينافي اليقين كما نافاه الظّنّ. وأنّ الأقاويل الخطبيّة وجب أن تكون غير صادقة ما لم يعدل بها عن الإقناع إلى التّصديق. لأنّ ما يتقوّم به وهو الظّنّ مناف لليقين[3].

- إبرازه طرائق تصيير القول الكاذب قولا مقنعاً موهما أنّه حقّ. ويتمّ ذلك بطريقتين. أولاهما ترجع إلى الأقوال ويسمّيها التّمويهات. «وتكون بطيّ محلّ الكذب من القياس عن السّامع. أو باغتراره إيّاه ببناء القياس على مقدّمات توهم أنّها صادقة لاشتباهها بما يكون صدقاً. أو بترتيبه على وضع يوهم أنّه صحيح لاشتباهه بالصّحيح أو بوجود الأمرين معاً في القياس»، أمّا الطّريقة الثّانية – ويسمّيها الاستدراجات– فتكون «بتهيّؤ المتكلّم بهيئة من يقبل قوله،

1 الرّأي لإحسان عبّاس، **فنّ الشّعر**، دار الثّقافة، بيروت، 1979 أورده أحمد الجوّة في **شعريّات**، ص 156) والموقف نفسه أشار إليه مصطفى الجوزو، **نظريّات الشّعر عند العرب: الجاهليّة والعصور الإسلاميّة**، دار الطّليعة، بيروت، ط أولى 1981، ص 105 عندما رأى في كثرة التّقسيم والتّفريع عمليّة حسابيّة منطقيّة وعملاً يبعد بصاحبه عن روح الشّعر العربيّ بله عن علم الشّعر المطلق، بل إنّ هذا النّهج –في نظره– يمكن أن يتأتى لأيّ منطيق متمحّل" (نقلاً عن الجوّة، ص 154).

2 بحث أحمد الجوّة في هذا الموضوع، ينظر: **بحوث في الشّعريّات**، كلّيّة الآداب، صفاقس، 2004. الباب الثّاني: **شعريّة التّخييل في منهاج البلغاء وسراج الأدباء**. ص ص 124- 230.

3 حازم القرطاجنّي، **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، ص 62.

أو باستمالته المخاطب واستلطافه له بتزكيته وتقريظه، أو باطّبائه إيّاه لنفسه وإحراجه على خصمه حتّى يصير بذلك كلامه مقبولاً عند الحكم، وكلام الخصم غير مقبول»[1].

- بناؤه قاعدة الحسن في الكلام على ما يحدثه في النّفس من بسط وانشراح آتيين من جهة تنويع المذاهب والطّرق، لأنّ الكلام إذا أُجري على وتيرة واحدة وبالأسلوب نفسه أورث الملل وبعث على الضّجر والسّأم ومحا بعضه بعضاً فلا تبصره الآذان ولا تدركه الأذهان،

فـ"إنّما يحسن الكلام بالمراوحة بين بعض فنونه وبعض الأفنان في مذاهبه وطرقه، فيزداد حبّ النّفس لما يرد عليها من ذلك إذا كانت زيارته غبّا"[2].

لذلك يكون الجمع بين التّخييل والإقناع في الكلام مؤنساً للنّفوس يقيها الانقباض من توالي المعاني بالطّريقة نفسها، وجمع بمقدار لا يلغي خصوصيّة الجنس ذلك أنّ

"صناعة الشّعر تستعمل يسيراً من الأقوال الخطابيّة كما أنّ الخطابة تستعمل يسيراً من الأقوال الشّعريّة لتعضد المحاكاة في هذه بالإقناع والإقناع في تلك بالمحاكاة".

بهذه المزاوجة يحسن الكلام. وقد وجد القرطاجنّي في شعر المتنبي أفضل مذهب لا لجودة الصّياغة فحسب وإنّما لموقع البيت الإقناعيّ من الأبيات المخيلة إذ قد يكون استهلالا وتصديرا، أو فصلاً ووصلا وتخلصا بين الأقسام، أو خاتمة وإنهاء[3].

ويستمدّ هذا التّحليل إقناعه من طبيعة النّفس وما يرد عليها وردود فعلها، والأمر عامّ ومشترك تتلاقى فيه النّفوس. لذلك يدعو الشاعر والمتكلّم إلى ألاّ يتمادى به الأسلوب الواحد فيورث النّفوس انقباضاً ووحشة. ومتى تصرّف الشاعر في

---

1 حازم القرطاجنّي، **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، ص 63.

2 **المرجع نفسه**، ص 63.

3 **المرجع نفسه**، ص 293.

المعاني فأردف القول التّخييليّ في الطّريقة الشّعريّة بالإقناعيّ. والإقناعيّ في الخطابة بالشّعريّ. حسن موقع الأساليب من النّفوس وارتاحت لحبّها الانتقال بين فنون الكلام وتجدّد نشاطها بتجدّد مذاهب التّعبير، فكلّ منتقل إليه أشهى إلى النّفس من المنتقل عنه[1].

إنّ التّصوّر الذي أرساه القرطاجنّي في المنهاج يقدّم جواباً ضمنيًّا على منزلة الجدل وعلاقته بهذين الجنسين. يمكن تبيّن ذلك انطلاقاً من بحثه في وجوه الائتلاف والاختلاف بين الشّعر والخطابة: فهُما يشتركان في مادّة المعاني وفي غايتّهما إلى حمل النّفوس على فعل شيء أو اعتقاده أو التّخلّي عن فعله واعتقاده» والنّفوس، في نظره، مدفوعة في حركتها وسكونها، وفي طلبها ورفضها، واعتقادها وتخلّيها عن الاعتقاد بما يُخيّل لها أو يقع في ظنّها. وعلى هذا الأساس لا يكون الخير خيراً ولا الشّرّ شرًّا إلاّ بطرائق التّصوير والتّعبير. وبهذه الطّرائق تتغيّر صور الأشياء ومقاديرها وتتفاوت مراتبها، فكلّ الفنّ في صوغ الكلام وإحكام آلاته[2].

ومن هذه الجهة، جهة طرائق التّعبير، يكون تمايز الجنسين: في الشّعر تتحرّك النّفس للفعل والطلب والاعتقاد بصورة التّخييل. وفي الخطابة يكون بصورة الإقناع. ولكن متى يجدي التّخييل أو الإقناع؟

لهذا السّؤال صلة بوسائل الإدراك وطبائع النّاس في إقبالهم علي الشّيء أو انصرافهم عنه. في هذا السّياق يرى القرطاجنّي أنّ من الأمور أموراً يشترك في معرفتها وإدراكها خواصّ النّاس وعوامّهم، وأموراً هي حكر على الخاصّة دون العامّة. فعلامَ يكون التّعويل؟

ههنا يفصل القرطاجنّي بين الحاصل بالذّهن والحاصل بالحسّ، ويعوّل على ما في طبائع النّاس وعاداتهم من ميل أو نفور وما فُطرت عليه النّفوس من محبّة أو كره، واستلذاذ أو تألّم. فالفرق بين الطّريقين هو فرق بين الخاصّ والمشترك، والمجرّد والمحسوس، والعقل والطّبيعة، والغامض والواضح. وإذا جاز لنا أن نضيف ثنائيّة أخرى نقول إنّ الفرق بينهما هو فرق ما بين الجدل من جهة

---

1 حازم القرطاجنّي، **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، ص 358.

2 **المرجع نفسه**. ص 19.

والخطابة من جهة ثانية. على الطّبيعة والحسّ مدار الشّعر والخطابة، وعلى العقل والأفكار مدار الجدل. والحديث عن الخاصّة لا يعني الانفصال عن العامّة، فهي معدودة في الأصل منها وإن انفصلت في مراتب الإدراك عنها لكون الحسّ مشتركاً، وفي تحصيل المعارف تتفاوت منازل العقول. وعلى هذا الأساس يرى القرطاجنّي وجوب

"أن تكون أعرق المعاني في الصّناعة الشّعريّة ما اشتدّت علقته بأغراض الإنسان وكانت دواعي آرائه متوفرة عليه، وكانت نفوس العامّة والخاصّة قد اشتركت في الفطرة على الميل إليها أو النفور عنها أو من حصول ذلك إليها بالاعتياد"[1].

هكذا يبرز الجدل، في ما حلّلنا من نماذج، اعتراضاً على نهج في تقبّل المعارف والعلوم وكبحاً لجماح العقل في حضارة تؤثر الحديث وتؤمن بالمنقول. وانتصاراً للذّائقة العربيّة القائمة على جودة العبارة وحسن البيان، واستدعاء للعواطف والأخيلة والأهواء في العمليّة التّخاطبيّة. فمرجع هذا الاعتراض إلى تعويل الجدل على العقل، والعقل مركبه صعب وناهجه قليل، وتجرّده من العواطف والأهواء. ولكلام العرب بالشّعر والخطابة أسباب وأنساب، وإيثاره طريقة التّفكير وقوّة الحجّة والبرهان على جميل القول وروائع التّعبير، والحال أنّ بلاغة العرب قائمة أساساً على جودة العبارة وسحر البيان.

4.3. بين المغالطات القياسيّة والمغالطات الخطابيّة

في كتاب **المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر** لابن الأثير[2] فصل وجيز

1 حازم القرطاجنّي، **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، ص 20.

2 ابن الأثير (637 هـ) كتابه **المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر**، تحقيق محمّد محي الدّين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، 1990. نزّل ابن الأثير (637 هـ) كتابه **المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر** في إطار علم البيان بوصفه يقوم في تأليف النّظم والنّثر مقام أصول الفقه للأحكام وأدلّة الأحكام، وجعل مداره "على حاكم الذّوق السّليم، الذي هو أنفع من ذوق التّعليم". وقد انطلق في ضبط مقاييسه النّقديّة "من مبدأ عامّ يقول فيه بقيام العمليّة الإبداعيّة على تضافر النّصوص" إذ لا يستغني الآخر عن الاستعارة من الأوّل. وليس هذا المبدأ جديداً في الدّرس النّقديّ ومبتكراً غير أنّ ابن الأثير يقتصر عليه في الدّرس ويَقنع به في التّحليل باعتباره

وارد في النّوع الرّابع عشر من الصّناعة المعنويّة[1] وسمه بالاستدراج، وضمّنه حديثاً عن طرائق الإقناع والتّأثير وكيفيّات إدراك المبتغى بتوظيف الأساليب اللّغويّة وصور التّعبير. وهو فصل له بالحجاج الجدليّ أسباب وأنساب، وعليه مدار هذا المبحث.

ولمصطلح **الاستدراج** بدائل ومرادفات عديدة تزخر بها المدوّنة النّقديّة العربيّة من قبيل «التّمويه» و«الاحتيال» و«الإلهاء» و«الاستمالة» و«الاستلطاف» و«إيقاع الحيل» بالسّامع[2]. وفي تعريف المصطلح قضايا تختزل فنون الحجاج وتصل وصلاً مؤكّداً بين طريقة التّعبير والغاية التي من أجلها انتُدبت. وهو مصطلح قصد به «مخادعات الأقوال التي تقوم مقام مخادعات الأفعال»[3] ورأى أنّ

”الكلام فيه –وإن تضمّن بلاغةً– فليس الغرض ههنا ذكر بلاغته فقط، بل

”المبدأ الأكبر الذي ينتظم العمليّة الأدبيّة. فنفهم هكذا أنّ النّقد الذي مارسه نقد مبنيّ على الموازنة، ومرجع الموازنة إلى تحكيم النّصّ في النّصّ. [...] ومرجع العمليّتين إلى اشتقاق النّصّ من النّصّ“ محمّد الهادي الطّرابلسي. **البنى والرّؤى**. دار محمّد علي الحامّي. صفاقس، تونس. ط 1. 2006. الفصل الأوّل: دلالة الاستقرائيّ والتّجريديّ نقد الأدب عند البلاغيّين العرب، صورة العمليّة الأدبيّة في المثل السّائر لابن الأثير. ص ص 9–23، ورد الشّاهد ص 19.

1 أدرج ابن الأثير في الصّناعة المعنويّة ثلاثين نوعاً منها الاستعارة، والتّشبيه، والتّجريد، والالتفات، والتّفسير بعد الإبهام، والتّقديم والتّأخير، وفي الحروف العاطفة والجارّة، وفي الخطاب بالجملة الفعليّة وبالجملة الاسميّة والفرق بينهما، وفي الإيجاز والإطناب والتّكرير والاعتراض وغيرها من فصول الباب. ينظر: **المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر**. (يقع فصل الاستدراج بين الصّفحتين 64–67).

2 أشار شكري المبخوت إلى أغلب هذه المصطلحات في معرض بحثه في سياسة المتقبّل وإستراتيجيّة الاحتيال، يقول في هذا السّياق: ”ولمصطلح الاحتيال أشباه ونظائر يمكن تعقّبها –مع شيء من العسر الكبير– ولكنّها تؤكّد في الحقيقة أهمّيّة هذا المصطلح في تحديد القول الأدبيّ ذاته –كما هو الشّأن عند ابن سينا– وفي تحديد أسلوب التّوجّه إلى المتقبّل سواء أكان « ضمنيّا» أم « صريحاً». لهذا نجد عند حازم القرطاجنّي مصطلحات دائرة على النّواة الدّلاليّة نفسها مثل «التّمويه» و«الاستدراج» و«الإلهاء» و«الاستمالة» و«الاستلطاف» و«إيقاع الحيل» بالسّامع وتنمّ هذه المصطلحات –بما فيها من تنوّع– عن تصوّر لعمليّتي الإنشاء والتّقبّل باعتبارهما «لعبة» أيْ احتراماً لقواعد معيّنة يكون التّصرّف فيها أثناء الكتابة على قدر مهارة «اللاعب– الكاتب»“. ينظر: **جماليّة الألفة: النّصّ ومتقبّله في التّراث النّقديّ**، بيت الحكمة، قرطاج، 1993، ص ص : 20–21.

3 ابن الأثير. **المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر**. ج 2. ص ص 64–67. فصل: في الاستدراج.

الغرض ذكر ما تضمّنه من النّكت الدّقيقة في استدراج الخصم إلى الإذعان والتّسليم"[1].

واعتبر ابن الأثير الاستدراج مركز البلاغة والفلك الذي فيه تدور:

"وإذا حقّق النّظر فيه عُلِم أنّ مدار البلاغة كلّها عليه لأنّه لا انتفاع بإيراد الألفاظ المليحة الرّائقة ولا المعاني اللّطيفة الدّقيقة دون أن تكون مستجلبة لبلوغ غرض المخاطب بها"[2].

وفي هذا الشّاهد نقف على جملة من القضايا المفهوميّة والمنهجيّة المتعلّقة بالاستدراج، من شأن النّظر فيها أن يساعد على تبيّن منزلة الجدل وحدوده. ففي الاستدراج يتجاوز المتكلّم **المقاصد الجماليّة**

"ألفاظ مليحة رائقة، معان لطيفة دقيقة"

إلى **المقاصد التّأثيريّة**

"بلوغ غرض المخاطب بها، استدراج الخصم إلى الإذعان والتّسليم». ويتناول البنى اللّغويّة والأسلوبيّة في ضوء ما تُحدثه من تأثيرات في ذات المخاطب وما تُنتدب لتأديته من وظائف. وفي هذا المجال يُنظر في الأساليب والأشكال على أنّها طرائق في التّعبير مستجلبة لبلوغ الغرض. والأمر مطلوب بل هو الحدّ الفاصل الواصل بين الكاتب وغير الكاتب. «فإذا لم يتصرّف الكاتب في استدراج الخصم إلى إلقاء يده وإلاّ فليس بكاتب ولا شبيه له إلاّ صاحب الجدل فكما أنّ ذاك يتصرّف في **المغالطات القياسيّة** فكذلك هذا يتصرّف في **المغالطات الخطابيّة**"[3].

فمصطلح الاستدراج -كما عرّفه ابن الأثير- ينصرف إلى الدّلالة على **المهارة والحذق وإتقان أصول الصّناعة وامتلاك المتكلّم أسرار البلاغة واقتداره على تصريف القول بما يوافق المقام ويحقّق المقاصد**. إذ الكلام في نظره لا يخرج عن تعريف الجاحظ له بكونه تمييزاً وسياسة وترتيباً ورياضة وتمام آلة وإحكام

1 ابن الأثير، **المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر**، ص ص 64-67.

2 **المرجع نفسه**، والصّفحات نفسها.

3 **المرجع نفسه**، والصّفحات نفسها.

صنعة[1]. إنّها الطّرائق التي يترسّمها المتكلّم وهو يستحضر في ذهنه مخاطبه ويستدعي مختلف العناصر المقاميّة الحافّة بالعمليّة الخطابيّة والمؤثرة فيها. فقد أكّد ابن الأثير مبلغ ما ينال المتقبّل من إعجاب وانبهار وهو واقع تحت سلطة القول، إذ نراه يعلق على الشّاهد القرآنيّ تعليقاً تواترت فيه عبارات الاستجادة والاستحسان، باحثا، في الآن نفسه، في الأسباب المفضية إلى استساغة تلك العبارات، ساعيا إلى الكشف عن خصائص الكلام ووقعه على النّفوس. يقول في هذا المجال:

"ألا ترى ما أحسن مأخذ هذا الكلام وألطفه فإنّه أخذهم **بالاحتجاج** على **طريقة التّقسيم** [...] لأنّه احتاج في **مقاولة الخصوم** أن يسلك معهم **طريق الإنصاف والملاطفة** في القول ويأتيهم من جهة **المناصحة** ليكون أدعى إلى سكونهم فجاء بما علم أنّه أقرب إلى **تسليمهم** لقوله وأدخل في **تصديقهم** إيّاه [...] وفي هذا الكلام من **خداع** الخصم واستدراجه ما لا خفاء به وقد تضمّن من اللطائف الدّقيقة ما إذا تأمّلته حقّ التّأمّل أعطيته حقّه من الوصف [...] هذا كلام يهزّ أعطاف السّامعين [...] رتّب الكلام في أحسن نظام مع استعمال **المجاملة واللّطف والأدب الحميد والخلق الحسن** وفي القرآن الكريم مواضع كثيرة من هذا الجنس ولا سيّما في مخاطبات الأنبياء صلوات الله عليهم للكفّار والرّدّ عليهم"[2].

وقال ابن الأثير معلّقاً على ردّ معاوية على الحسين بن عليّ:

"ولم يقل إنّ الله أعطاني الدّنيا ونزعها منكم لأنّ هذا لا فضل فيه إذ الدّنيا ينالها البرّ والفاجر وإنّما صانع عن ذلك كلّه بقوله: إنّ أباك وأباه تحاكما إلى الله فحكم لأبيه على أبيك [...] وهذا **قول إيهاميّ** يوهم **شبهة من الحقّ** وإذا شاء من شاء أن **ينافر** خصمه ويستدرجه إلى الصّمت عن الجواب فليقل هكذا"[3].

إنّ الجهاز الاصطلاحيّ الوارد في الشّاهد السّابق (**الاحتجاج، طريقة**

---

1 الجاحظ، **البيان والتّبيين**، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، دار الفكر، ج. 1، ص: 14، 1990.

2 ينظر: ابن الأثير، **المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر**، ص: 64 (التّشديد منّا).

3 ينظر: **المرجع نفسه**، ص: 66 (التّشديد منّا).

التّقسيم، مقاولة الخصوم، طريق الإنصاف والملاطفة التّسليم، التّصديق، المجاملة واللّطف والأدب الحميد والخلق الحسن، قول إيهاميّ شبهة من الحقّ...) مستقى من حقول الشّعر والخطابة والجدل والسّفسطة، منصهر في ضفيرة واحدة وسمها بالاستدراج وعرّفها بمخادعات الأقوال التي يقوى حضورها في مقام الحجاج، عندما يعمد المحاجّ (Argumentateur) إلى حمل المحاجّ له أو المحجوج (Argumentataire) على قبول اعتقاداته وأفكاره ومشاركته مشاعره وأحاسيسه. وفي هذا الضّرب من ضروب التّعبير يدرج ابن الأثير الخطاب الجاري بين الأنبياء والكفّار، أو بين معاوية بن أبي سفيان والحسين بن عليّ والطّرفان معدودان من الأضداد[1].

وبالاستدراج يمكن للمتكلّم أن يغيّر صور الأشياء ومقاديرها في العيون، ليستميل بذلك القلوب ويثني الأعناق ويبلغ الغايات، ويدرك ما عدّه العرب من الأمور عصيًّا: أن يفهم الجاهلُ و يلين ذو القلب القاسي ويتواضع المتجبّرُ ويؤيّد المعارضُ. وهي مقاصد تبدو للوهلة الأولى عصيّة، مشروطة بمهارة فائقة على تصريف القول.

ويترتّب على القول بالاستدراج تصنيف المتخاطبين منزلتين متفاوتتين حظًّا من المهارات والكفاءات: منزلة المستدرِج ومنزلة المستدرَج. فمن صفات الأوّل البراعة والحذق والاقتدار وتصريف الأقوال على مختلف الصّور والأشكال ونقل الإنسان –بالكلام –من حال إلى حال، يستدرج في لين ويخادع في لطف ويجامل متخلّقاً ويصانع متأدّباً وينفّق غيرَ الحقّ بشُبَه من الحقّ. أمّا الصّنف الثّاني فقد جعله ابن الأثير منفعلاً بالخطاب لا فاعلاً، يُرى أوضع من الأوّل منزلة وأقلّ قدراً، وعلّق به سلبيّ الصّفات ومذموم الأحوال.

وعلى هذا الأساس، يفضي الاستدراج إلى تصنيف ثنائيّ للقول: يترتّب على القول بالاستدراج تصنيف الخطاب من حيث مقصده إلى ضربين: **ضرب جادّ** هو المقصود يقع إخفاؤه وغضّ الطّرف عنه تمهيداً لبلوغه ونقل المخاطب إليه وحثّه عليه، وهو بمنزلة السّرّ أحياناً يُحفظ ويُحتفظ به إلى أوانه. وضرب **ثان** هو

---

1 ابن الأثير، **المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر**، ص 66.

أقرب إلى الهزل منه إلى الجدّ، وإلى الإمتاع منه إلى الإقناع، وإلى الوسيلة منه إلى الغاية. وعلى هذا الأساس تُدرك الغايات بغير سبلها ويدرك المحتاج إليه بما لا يحتاج إليه في الأصل.

وإذا كان ابن الأثير قد رأى الإخفاء والإضمار والتّمويه والمغالطة والمواربة من الشّروط الجوهريّة في عمليّة الاستدراج[1] بها تُدرك الغايات العصيّة، فإنّ للاستدراج -كما أُجري في مؤلّفات النّقاد والبلاغيّين العرب- مفهوماً لسانيًّا تداوليًّا منعقدا على اللّغة أصواتاً ومعاجم وتراكيب وصوراً منتظمة في إطار خطّةٍ مصمّمةٍ مدروسةٍ خالية من الاعتباطيّة والعفويّة، قائمة على تفاعل جميع تلك العناصر والمكوّنات لتحقيق الغاية وإدراك المقصد المرسوم سلفا. فالاستدراج خطاب مخطّط له بصفة مستمرّة وشعوريّة، ليس من عفو الكلام يسير بصاحبه على غير منهج مستسلماً لشجونه مفتنّاً بألوانه. وإنّما هو عبارة عن المسلك المناسب الذي يتّخذه المتكلّم. وقوام هذا المسلك —في أصل نشأته- ثلاثة مبادئ متكاملة لا سبيل إلى الفصل بينها إلاّ على سبيل الافتراض المنهجيّ. **أوّلها** ضبط المقاصد. فإنّما احتيج إلى الكلام ليُعبّر النّاس عن مقاصدهم ويبينوا عمّا في أذهانهم وأنفسهم. **وثانيها** استباق ردود الفعل الممكنة والتّنبّؤ بمختلف الحالات الممكن حدوثها. وهذا يستوجب معرفة دقيقة بمقام الخطاب ومختلف الأبعاد المؤثّرة في العمليّة الخطابيّة. **وثالثها** اختيار الأساليب التّعبيريّة المناسبة وتنضيدها في ضوء المقاصد المرسومة. فما يصلح لحالةٍ قد لا يصلح في غيرها من الحالات، إذ تتعدّد الإستراتيجيّات بتعدّد ظروف انعقاد الخطاب، هي تدابير مرسومة سلفاً وطرق محدّدة لمعالجة مسألة مّا، وهي أبداً متغيّرة. وعلى هذا الأساس يمكننا القول إنّ طرائق الاستدراج متنوّعة ومختلفة باختلاف المقامات والأجناس والآثار والمؤلّفين.

إنّ الكلام، استناداً إلى تعريف ابن الأثير للاستدراج، مجمع فنون المواربة

---

1 مَثَلُ الإستراتيجيّة كمثَل الإبحار، ندرك فيها الغايات البعيدة بغير التّوجّه المباشر نحوها إذ دون الغاية المأمولة "كثير من الرّياح والأعاصير والمدّ والجزر والصّخور والعواصف" وهي حالات تستدعي المناورة لشقّ الطّريق وبلوغ الغاية. ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشّهري، **إستراتيجيّات الخطاب، مقاربة لغويّة تداوليّة**، دار الكتاب المتّحدة، ط 1. مارس 2004. ص 52 (أخذ الشّاهد عن ويليام أوري. **فنّ التّفاوض**. ترجمة نيفين غراب. الدّار الدّوليّة للنّشر والتّوزيع. مصر، كندا، الطّبعة الأولى، 1994، ص 24).

والمداراة والالتواء وإقامة الشّبهة وتغيير صور الأشياء ومقاديرها في العيون. وهو ما يضاعف من مسؤوليّة القارئ لأنّه إن لم يُجاوز ظاهر ما ينطق به النّصّ إلى باطن ما يخفيه ويتكتّم عليه كان في مرتبة القارئ المنخدع بحيل الكاتب والواقع تحت سلطته. وليس مبدأ التكتّم والإخفاء من المبادئ العرضيّة في الخطاب ولا هو مقتصر على كاتب دون غيره، لأنّ قانون الكلام عامّة -كما رسمته البلاغة العربيّة- هو السّير إلى الغايات بانتهاج الطّرق الملتوية لا القويمة، وعلى هذه الفكرة قامت تخصّصات معرفيّة حديثة ومعاصرة في مجال التّداوليّة والحجاج وتحليل الخطاب.

الفصل الثّاني

أنموذج المناظرة الأدبيّة

مدار هذا الفصل على الحجاج الجدليّ جارياً في نماذج من مصنّفات الأدباء وأعمالهم الإبداعيّة، مُتشكّلاً في صورة أجناسيّة مميّزة للفكر العربيّ الإسلاميّ، وهي المناظرة، مكتسباً صوراً وأشكالاً ووظائفَ متنوّعة بتنوّع المناظرات، مختلفة باختلاف الأنواع والمقامات. وهي نماذج تُقدّم صوراً عن طرائق اشتغال الحجاج في مجال الأدب،[1] وتشهد بعمق توغّل الحجاج الجدليّ في طرائق التّفكير والتّعبير عند العرب. وقد قصدنا، بهذا الفصل، توسيع دائرة البحث في الحجاج الجدليّ، بدفعه إلى مجال الأدب، وإيلائه ما ما هو جدير به من العناية وتعميق النّظر.

1. الكلام في الشّيء ونقيضه: تحليل نص المفاخرة بين الجواري والغلمان

إذا اعتبرنا المناظرة فنًّا مشروطاً بالاختلاف قائماً على العرض والاعتراض أمكننا إدراج سائر أدب الجاحظ في هذا الفنّ وإنمائه إليه، ذلك أنّ لرسائله ومصنّفاته بنية نواتيّة واحدة قوامها عرض الرّأي وضدّه، وإيراد الحجّة والحجّة المناقضة، وتناول الموضوع الواحد من جهتين: دعماً ودحضاً، ومدحاً وذمًّا، وإثباتاً ونفياً. ولهذه البنية النّواتيّة تصاريف تشهد بقدرة الجاحظ على الاحتجاج وتوحي في الآن نفسه بخصوبة المناظرة فنًّا متعدّد المقامات مختلف الوظائف والأبعاد،

---

1 تناولنا مظاهر من أدبيّة النصّ الحجاجيّ وطرائق اشتغال الحجاج في النصّ الأدبيّ، في كتابنا **الوصايا الأدبيّة إلى القرن الرّابع هجريّا: مقاربة أسلوبيّة حجاجيّة**. نشر مشترك: دار الانتشار العربيّ، بيروت، لبنان، دار محمد علي صفاقس، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان، ديسمبر. 2011.

متنوّع طرائق الصّياغة وصور التّركيب.

والنّاظر في الرّسائل والبخلاء وفي كتاب الحيوان يمكنه أن يستصفي للمناظرة خمس صور تركيبيّة متمايزة:

- **أولى الصّور** قائمة على وجود متناظرين يتبادلان الأقوال على وجهي الادّعاء والاعتراض، وكلّ مناظر ينهض بوظيفتين متكاملتين: أولاهما إيجاد حجج تدعم أطروحته، وثانيتها رصد ما به يبطل أطروحة خصمه، وغالباً ما تكون التّبادلات القوليّة في هذه الصّورة التّركيبيّة متساوية كمًّا وكيفاً، في مسار حجاجيٍّ قائمٍ على حركتين، دعماً ودحضاً، ورفعاً وخفضاً، وإثباتاً ونفياً، وتقريراً وإبطالاً.

- وللمناظرة في أدب الجاحظ **صورة تركيبيّة ثانية** ينهض فيها متكلّم واحد (عادة ما يكون هو المؤلّف) بإظهار صوتين متضادّين، يردان في تركيب شرطيّ مفيد للافتراض، موظّف لانتزاع أسلحة الخصم وذلك بالاستباق إليها وتجريده منها. وغالباً ما يرد بهذا الأسلوب: (إن قلتَ [...] قلتُ [...])[1]. ولهذا الاختيار دلالته، ذلك أنّ المناظرة لا تقتضي بالضّرورة طرفين حاضرين في مجلس يتناوبان الكلام على وجه الاعتراض والإبطال، بل قد تجري في ذات المتكلّم الواحد وقد حضرت في ذهنه وتفكيره آراء خصمه وأقواله. وهي صورة تثير مسألة الحواريّة في نصّ المناظرة على نحو جادّ.

- **ثالثة الصّور التّركيبيّة** في المناظرة أن يقدّم المتكلّم أطروحة خصمه تقديماً أساسه الانتقاء والإخفاء، فيُظهر ما شاء له الظّهور، ويُخفي ما كان إخفاؤه أعظم وأعضد لتحقيق المقصد. ومن أهمّ الخصائص الفنّيّة لهذه الصّورة التّركيبيّة عدم تساوي الأطروحتين كمًّا وكيفاً، من حيث الحيّز النّصّيّ والقوّة الحجاجيّة، إذ كثيراً ما تُقتطع الأقوال ويُعدل بها عن سياقاتها الحاضنة لها فضلاً عمّا يلحقها من تحريف لجريانها في غير مجراها ودورانها على غير

1 وذلك من قبيل ما ورد في رسالة حجج النبوّة، ص 259 (فإنْ قال قائل: إنّ الحجّة لا تكون حجّة حتّى تعجز الخليقة وتخرج عن حدّ الطّاقة كإحياء الموتى والمشي على حدّ الماء... قلنا: (...) فإن قلت (..) قلنا (...) وهذا الأسلوب متواتر في سائر الرّسالة.

أسمائها. والأمثلة على ذلك في أدب الجاحظ، كثيرة منها رسالته في تفضيل النّطق على الصّمت[1]، ورسالته في الرّدّ على النّصارى، وفيها عرض أطروحة الخصم عرضاً موجزاً موحياً بالانتقاء والإخفاء ورسالته في مناقب التّرك[2].

– وللمناظرة الجاحظيّة **صورة تركيبيّة رابعة** قائمة على نشر رأي الخصم في معرض الرّدّ والاعتراض دون أن تتصدّر النّصّ أو يُخصّص لها فيه موضع واضح. ويندرج اختيار هذا الشّكل ضمن إستراتيجيّة في الكتابة ذات قوّة تأثيريّة وإقناعيّة مصدرها الأساسيّ إسكات صوت الخصم وتفريق قوّة رأيه في ثنايا الرّدّ، وهي عمليّة أشبه بتبديد شمل أو تفريق جماعة قصد إقصاء الكيان وإضعاف الإمكان.

– أمّا **خامسة الصّور التّركيبيّة** فقائمة على تغييب رأي الخصم تغييبا مقصوداً. فلا نظفر في نصّ «المناظرة» إلاّ برأي واحد مدعوم تنهض على صحّته حجج كثيرة متنوّعة. غير أنّ هذا الرّأي لا يمكن فهمه بعمق ما لم نستدع الرّأي المسكوت عنه. وتثير دراسة هذا النّوع قضايا فنّيّة ومنهجيّة عديدة لعلّ أهمّها مشروعيّة إنماء النّصّ إلى فنّ المناظرة لا سيّما أنّ المدلول اللّغويّ يقتضي الحضور والتّواجه بين المتناظرين. ومن أمثلة هذا النّوع ما ورد في رسالته في مدح النّبيذ. قامت الرّسالة على تلميع صورة النّبيذ وشاربه وتعظيم شأنه وإبراز منافعه في صياغة جميلة بليغة موقعة كثيفة الصّور، توحي بقدرة النّبيذ الخارقة على تحريك الطّباع وتحويل صور الأعيان في النّفوس والأذهان[3].

---

1 نظرنا في هذه الرّسالة في كتابنا: **في بلاغة الخطاب الأدبيّ، بحث في سياسة القول**، قرطاج للنّشر والتّوزيع، 2007 (الفصل الأوّل: بلاغة الصّمت في الاحتجاج للكلام، ص ص 19–57).

2 من قبيل ما ورد في رسالة الرّدّ على النّصارى، ص 303: (أمّا بعد، فقد قرأت كتابكم وفهمت ما ذكرتم فيه من مسائل النّصارى قِبَلَكم وما دخل على قلوب أحداثكم وضعفائكم من اللَّبْس والذي خفتموه على جواباتكم من العجز(...) وذكرتم (...) وذكرتم (...) وزعمتم (...)(...) أو رسالته في مناقب التّرك، ج 1، ص 166 وفيها تتصدّر أطروحة الخصم الرّسالةَ (وذكرتَ أنّك (...) وزعمتَ (...) وقلتَ (...)

3 الجاحظ، **رسالة في مدح النّبيذ**، الرّسائل، ج 2، ص 119. وفيها يقول: "ولو لم تملك غيره لكنت غنيّا. ولو ملكت كلّ شيء سواه لكنت فقيراً وكيف لا يكون كذلك وهو مستراحُ قلبك ومجال عقلك ومرتع عينيك وموضع أنسك ومُستنبط لذّتك وينبوع سرورك ومصباحك في الظّلام

وعلى تنوّع مباني المناظرات في مصنّفات الجاحظ، فإنّ ورود المناظرة في جنس أوسع وأشمل من شأنه أن يعدّد زوايا النّظر إليها فتُرى جنساً قائماً بذاته ومكوّناً من مكوّنات النّصّ الذي يستقطبها وتندرج فيه. وفي هذا الإطار يتنزّل بحثنا في كتاب مفاخرة الجواري والغلمان هو الرّسالة الثّالثة عشرة من رسائل الجاحظ، ذكره ياقوت في معجم الأدباء باسم «كتاب الجواري».

تحليل مفاخرة الجواري والغلمان

لعلّ أهمّ ما يستدعي الانتباه، ممّا له صلة بقضيّة الجنس الأدبيّ وعلاقة المناظرة بسائر الأجناس، هو ورود المناظرة في جنس إطاريّ أوسع وأشمل هو جنس الرّسالة، وعدم استقلالها تركيبيًّا عن الجنس الذي استدعاها واحتضنها. ومن شأن هذه الظّاهرة التّركيبيّة أن تدعو إلى البحث في السّياق الذي وردت فيه المناظرة، ذلك أنّ عزلها عنه أو إخراجها منه يفضي إلى اقتطاع النّصّ عن سياقه (Décontextualisation) وما يصاحبه من تحوير دلاليّ لا يؤمن فيه سوء الفهم أو المغالاة في التّقدير. ولذلك سيكون مدخلنا إلى تحليل نصّ المناظرة من باب السّياق الذي وردت فيه، وهو سياق يُكتشف بالعودة إلى مبنى الرّسالة والعلاقة بين سائر

وشعارك في جميع الأقسام... [...] إنّ النّبيذ إذا تمشّى في عظامك والتبس بأجزائك ودبّ في جنابك منحك صدق الحسّ وفراغ النّفس وجعلك رخيّ البال خليّ الذّرع قليل الشّواغل قرير العين واسع الصّدر فسيح الهمم حسن الظّنّ [...] وهو الذي يردّ الشّيوخ في طبائع الشّبّان ويردّ الشّباب في نشاط الصّبيان [...] وما الغيث في الحرث بأنفع منه في البدن [...] كريم الجوهر شريف النّفس رفيع القدر بعيد الهمّ. يسرّ النّفوس ويحبّب إليها الجود ويزيّن لها الإحسان ويرغّبها في التّوسّع ويورثها الغنى وينفي عنها الفقر ويملؤها عزًّا ويَعِدُها خيراً ويحسّن المسارّة ويصير به النّبتُ خصباً والجناب مَريعاً [...] وخير الأشربة ما جمع المحمود من خصالها وخصال غيرها. وشرابُك هذا قد أخذ من الخمر دبيبها في المفاصل وتمشّيها في العظام ولونها الغريب. وأخذ برد الماء ورقّة الهواء وحركة النّار وحمرة خدّك إذا خجلت وصفرة لونك إذا فزعت وبياض عارضيك إذا ضحكت... وإنّ التّاج بهيّ وهو في رأس الملوك أبهى، والياقوت الكريم حسن وهو في جيد المرأة الحسناء أحسن، والشّعر الفاخر حسن وهو من في الأعرابيّ أحسن"

أقسامها ومكوّناتها.

1.1. مبنى الرّسالة

لهذه الرّسالة بناء ثلاثيّ:

- **قسم استهلاليّ** (ص ص 91–95) افتتح بالبسملة والدّعاء والإشارة إلى الغرض، فقد عرض الجاحظ الغرض من التّأليف والباعث عليه، عرضاً حجاجيًّا يوحي بأنّ الموضوع المطروق موضوع خلافيّ، وأنّ الخوض فيه يحتاج إلى إقناع وتبرير، وإلى تكثيف الحجج الدّافعة ورفع الشّبهات المانعة.
- **قسم المفاخرة بين الغلمان والجواري** (ص ص 95–125) وقد أجراه الجاحظ على لساني ممثّلين انتدبهما لينطق كلّ منهما بمحاسن الطّرف الذي يدافع عنه ويبرز فضائله وبمساوئ الطّرف الذي يستنقصه ويهوّن من شأنه. وقد جرت هذه المناظرة / المفاخرة في ثمانية تبادلات قوليّة. يحرّكها الادّعاء والاعتراض. في كلّ تبادل (أو وحدة تناظريّة صغرى) موقفان أو رأيان: رأي صاحب الغلمان (ادّعاء) ورأي صاحب الجواري (اعتراض). ومع كلّ تبادل يتغيّر الموضوع. وفي كلّ تبادل تتغيّر الأدوار ليكون كلّ مدّع معترضاً، وكلّ معترض مدّعياً. فالكلام يتحرّك ويتقدّم بوجود هذه الثّنائيّة (الادّعاء والاعتراض).
- **قسم ثالث** (ص ص 125–137) هو فصل في الهزل. أورد فيه الجاحظ جملة من النّوادر الجنسيّة الماجنة، المليئة بالطّرائف والأشعار، يقول في مستهلّه:

"وقد ذكرنا في آخر كتابنا هذا مقطّعات من أحاديث البطّالين والظّرفاء ليزيد القارئ لهذا الكتاب نشاطا ويذهب عنه الفتور والكلال".

ويقول في خاتمته:

"وقد اقتصرت كتابي هذا لئلاّ يملّه القارئ. وبالله التّوفيق".

ثمّ ترد عبارة المحقّق (ص 137): "تمّ كتاب مفاخرة الجواري والغلمان، والله المستعان، وعليه التُّكلان، ولا إله إلاّ هو. يتلوه إن شاء الله تعالى كتاب القيان".

1.1.1. تحليل القسم الاستهلاليّ: (مقام المناظرة)

خضع كتاب مفاخرة الجواري والغلمان —والكتاب في المفهوم رديف الرّسالة— للبناء العامّ للرّسالة، فقد استُهلّ بالبسملة، والدّعاء، والإشارة في الصّدور إلى الغرض المذكور، وفيه عرض الجاحظ الغرض من التّأليف والباعث عليه، عرضاً حجاجيًّا يوحي بأنّ الموضوع خلافيّ، وأنّ الخوض فيه يحتاج إلى إقناع وتبرير، وإلى تكثيف الحجج الدّافعة ورفع الشّبهات المانعة. وتأتي أهمّية هذا الاستهلال من جهة نهوضه بوظيفة توجيه القراءة وتحديد ما يحصل في النّفس من أثر، ذلك أنّ الكلام على الجواري والغلمان وأيّهما أفضل من شأنه أن يسم المبحث بالهزل ويوجّه إلى الكاتب نقداً شديداً، فأجدر به أن يصرف أوقاته في ما كان من الموضوعات جادًّا نافعاً بدلاً من السّخافات والأباطيل. لذلك ينهض الجاحظ بوظيفة تشريع المبحث والدّفاع عنه سالكاً إستراتيجيّة إقناعيّة تعتمد تنوّع الأساليب واختلاف القرّاء حجّة. فقد استهلّ الجاحظ الرّسالة بإبراز كثرة العلوم وتنوّع طبقاتها اللّغويّة والأسلوبيّة، وهي حقيقة قائمة وشاهد مؤكّد. ويفسّر تنوّع العلوم بتنوّع القرّاء واختلاف رغباتهم وتباين مشاربهم وأهوائهم، فما لا يستسيغه صنف يستجيده صنف آخر ويؤثره. وما ترفضه فئة تقصده فئات وتقبل عليه. وهو ما يجعل نشر علم واحد وتعميمه وإطلاق الحكم فيه دون اعتبار سائر العلوم رديفاً للتسلّط والإقصاء وعدم احترام الذائقات. ذلك أنّ "لكلّ نوع من العلم أهلاً يقصدونه ويؤثرونه" ورفض هذا المعطى يفضي إلى التّعصّب للآراء. و يخلص الجاحظ من هذه المسألة إلى مسألة أسلوبيّة تتعلق بمبدأ التّناسب بين الألفاظ والأغراض، ذلك أنّ لكلّ ضرب من الحديث ضرباً من اللّفظ، ولكلّ نوع من المعاني نوعاً من الأسماء، فالسّخيف للسّخيف، والجزل للجزل، والكناية في موضع الكناية، والاسترسال في موضع الاسترسال[1].

ومن شأن إبدال اللّهو بالجدّ، والمزاح بالوقار، والسّخافة بالجزالة، أن يكرب النّفوس ويغمّها بدلاً من أن يسرّها ويمتعها.

"وإذا كان موضع الحديث على أنّه مضحك ومله، وداخل في باب حدّ المرح،

---

1 الحيوان، ج 3، ص 39.

فأُبدلت السّخافة بالجزالة انقلب عن جهته. وصار الحديث الذي وُضع على أن يسُرّ النّفوس يكرُبها ويغُمّها"[1].

والمسألة موصولة بالقرّاء، وهم مختلفون، وفي حظّهم من قوّة العقل والتّفكير متفاوتون، منهم من يُستدرج بيسر، ومنهم من يألف التّفكير. وفي هذا السّياق يركّز الجاحظ على صنف من القرّاء يدعو إلى أن يكون:

"صاحب علم ممرّناً موقّحاً [= أصابته البلايا فصار مجرّباً] إلفَ تفكير وتنقيب ودراسة، وحلفَ تبيّن، وكان ذلك عادة له، لم يضره النّظر في كلّ فنّ من الجدّ والهزل، ليخرج بذلكَ من شكل إلى شكل"

فمبدأ التّنويع مطلوب، وهو قاعدة في الكتابة لديه تحقّق من المكاسب والفضائل ما لا يحققّه الكلام المناسب على وتيرة واحدة وأسلوب واحد. وللمسألة مداخل عديدة منها ما هو لغويّ، ذلك أنّ الألفاظ في نظر الجاحظ لا تدخل في باب القبيح والمنكر. وإنّما هي تسمية الأشياء بأسمائها. لذلك لا يعتبر ذكرُها منكراً. وإنّما العيب في القذف والشّتم. ولو لم تكن هناك حاجة بتلك الألفاظ في اللّغة لرُفعت. ومنها ما هو أسلوبيّ يُتخيّر في ضوء ما يحقّقه في النّفس من تأثيرات. وآية ذلك أنّ الجاحظ يزاوج في طريقة الكتابة بين الهزل والجدّ لاقتناعه

"بأنّ الأسماع قد تملّ الأصوات المطربة والأوتار الفصيحة والأغانيّ الحسنة إذا طال عليها ذلك"،

ثمّ إنّ سير الكلام على طبقة واحدة ووتيرة واحدة من شأنه أن يورث السّهو والغفلة.

وفي كثرة الشّواهد التي أوردها الجاحظ في صدر رسالته ما يُهَيِّئُ لتقبّل الموضوع والتّسليم بصواب اختياره إيّاه. ما يستوقفنا في جملة الأخبار والنّوادر والشّواهد القوليّة الواردة في مستهلّ الرّسالة صدورها عن شخصيّات تحظى بالتّقدير والتّقديس في الوجدان الإسلاميّ (الرّسول، الصّحابة، العلماء) وتكمن بلاغة الجاحظ في الرّدّ على الخصم في ما يمكن تسميته باقتحام الحرم وقلب الحجّة: يزعم خصومه أنّ التّحريم آت من جهة الدّين والحديث وسيرة الصّحابة، غير أنّ

1 **الحيوان**. ج 3، ص 91.

الجاحظ ينهل من المعين نفسه فيستدعي نوادر وأخباراً تؤكّد أنّ الموضوع ليس بمحظور وأنّ الكلام عليه ليس بمحرّم. في هذا الإطار يتنزّل النّصّ وقد صرّح الجاحظ بمقصده

"ونحن لم نقصد في ذكرنا هذه الأخبار الرّدّ على من أنكر هذه الأمور، ولكنّا لمّا ذكرنا اختصام الشّتاء والصّيف[1]، واحتجاج أحدهما على صاحبه، واحتجاج صاحب المعز والضّأن بمثل ذلك[2] أحببنا أن نذكر ما جرى بين اللاّطة والزناة، وذكرنا ما نقل حمّال الآثار وروته الرّواة، من الأشعار والأمثال، وإن كان في بعض البَطالات، فأردنا أن نقدّم الحجّة لمذهبنا في صدر كتابنا هذا. ونعوذ بالله أن نقول ما يُوتِغُ [يهلك] ويُردي، وإليه نرغب في التّأييد والعصمة، ونسأله السّلامة في الدّين والدّنيا برحمته".

هكذا يكون القسم الاستهلاليّ إيماناً بالاختلاف وتجسيداً له ودعوة إليه. وهو في الآن نفسه وسم للمبحث «الهزليّ» بـ«جديّة» مطلوبة في البحث والتّفكير، أو هو نقل المناظرة —وهي فنّ في الأصل جادّ يتناول عميق قضايا الفكر والإنسان— إلى مقام جديد يتيح له الكلام على الجواري والغلمان، والبطن والظّهر، والكلب والدّيك والبغال... لا شكّ في أنّ هذا المقام يتراءى للقارئ هازلاً غير أنّ الجاحظ يجدّ في تناوله فإذا بالهزل عين الجدّ.

2.1.1. المناظرة / المفاخرة: بنية المناظرة

في هذه المناظرة ثمانية تبادلات قوليّة (وحدات تناظريّة) قادحها الاختلاف ومحرّكها الاعتراض ومقصدها دعم المناظر أطروحته وإبطال أطروحة خصمه.

- في **الوحدة التّناظريّة الأولى** يحتجّ صاحب الغلمان لفضل الغلام بإيراد شواهد من القرآن ومن شعر العرب، معتقدا أنّه بحجّة الشّواهد القوليّة قد بلغ المراد وأوقع اليقين ودفع الخصم إلى التّصديق والتّسليم، (يطوفُ عليهم غلمان لهم كأنّهم لؤلؤ مكنون / الطور 24) وقال تبارك وتعالى ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ

1 ذكره ياقوت في **معجم الأدباء** بعبارة «كتاب افتخار الشّتاء والصّيف».

2 في ذلك إشارة إلى ما ورد في كتاب **الحيوان**، ج 5، ص ص 455–511.

مُخَلَّدُونَ ○ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ﴾ {الواقعة 56: 17–18} فوصفهم في غير موضع من كتابه وشوّق إليهم أولياءه). غير أنّ خصمه (صاحب الجواري) يحاجّه بالطّريقة نفسها ويستند إلى المرجع نفسه، فيأتيه بحجّة موازية، من نظير حجّته "فما حجّتك في هذا إلاّ كحجّتنا عليك" ويورد عليه شواهد فيها ذكر الحور العين في القرآن —والحور أكثر ذكراً من الولدان– ويستدعي أحاديث وأخباراً تبرز منزلة المرأة في الدّين، وقد صاغ ذلك كلّه مكثّفا صيغ التّفضيل («أطيب»، «أعطر»، «أحسن»، «أرقّ»...) مبرزاً سموّ منزلة المرأة جاعلاً إيّاها أصل الرّجل والرّحم الذي فيه تكوّن و"إنّما خلق الله الرّجال بالنّساء" وينتهي من ذلك كلّه إلى إضعاف حجج الخصم وقلبها عليه.

– في **الوحدة التّناظريّة الثّانية**: يسعى صاحب الغلمان إلى تقوية أطروحته بضرب ثان من الحجج. فيتخيّر شواهد من شعر الأعشى وامرئ القيس وعلقمة ابن عبَدَة وبعض من الأحاديث والآيات مفادها (إنّ أحداً لا يدخل الجنّة إلاّ أمرد) وهي حجّة تكتسب قوّتها الإقناعيّة التأثيريّة من صدورها عن سلطة تضمن للقول صحّته وصدقه. غير أنّ صاحب الجواري يقارعه بالطّريقة نفسها فيورد حديثاً نبويًّا موازياً ﴿حُبِّبَ إليَّ من دنياكمُ النّساءُ والطِّيبُ﴾ ويضرب في أعماق التّاريخ ليكشف فتنة الأنبياء والرّسل بالنّساء لا بالغلمان.

– في **الوحدة التّناظريّة الثّالثة**: ينتقل صاحب الغلمان من الكلام على فضل الغلام إلى الكلام على بلايا النّساء وما يقعن فيه من الفحش وما يوقعن فيه من الزّنى ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ {الإسراء 17: 32}. ويقابله موقف صاحب الجواري بالطّريقة نفسها، إذ يأتيه بحجّة موازية (الحدّ على الزّاني مثل الحدّ على اللّوطيّ) ويستدعي من التّاريخ وقائع وأخباراً تقوم مقام الحجّة تبرز ما يقع للّوطيّ من شديد العقاب، منها قوله: (وقد رُوي عن عليّ أنّه أُتي بلوطيّ فأُصعد المئذنة ثمّ رُمي منكبّا على رأسه، وقال: هكذا يُرمى به في نار جهنّم). ويأتي بأحاديث وأخبار عن أبي بكر وقد أمر خالد بن الوليد بإحراق قوم لاطوا. ويذكر ما يرمى به من قبيح النّعوت والأوصاف التي تجلب عليه اللّعنة من قبيل حديث أنس: ﴿لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُؤَنَّثِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالْمُذَكَّرَاتِ مِنَ النِّسَاءِ﴾.

– في **الوحدة التّناظريّة الرّابعة** يستنقص صاحب الغلمان من قدر الجواري

فيضخّم عيوبهنّ ويبرز فتنتهنّ ومبلغ ضررهنّ

"من عيوب المرأة أنّ الرّجل إذا صاحبها شيّبت رأسه، وسهّكت ريحه، وسوّدت لونه، وكثّر بوله، وهنّ مصايد إبليس وحبائل الشّيطان، يُتعبن الغنيّ، ويُكلّفن الفقير ما لا يجد، وكم من رجل تاجر مستور قد فلّسته امرأتُه حتّى هام على وجهه، أو جلس في بيته، أو أقامته من سوقه ومعاشه، وقال النّبيّ ﷺ ﴿مَا تَرَكْتُ فِتْنَةً عَلَى أُمَّتِي أَضَرَّ عَلَى الرِّجَالِ مِنَ النِّسَاءِ﴾[1].

ويعترض صاحب الجواري على هذا الرّأي فيورد أحاديث تباهي بالنّساء وتدعو إلى الجماع والزّواج والتّكاثر،

"فقد جاء في الحديث ﴿وَتَزَوَّجُوا فَإِنِّي مُكَاثِرٌ بِكُمُ الْأُمَمَ﴾ وجاء عنه ﴿إذا قضيتم غزوكم فالكَيسَ الكيْسَ﴾ يعني النّكاح. وقال النّبيّ ﷺ ﴿مسكين مسكينٌ رجل لازوجة له، مسكينة مسكينةٌ امرأة لا بعل لها﴾ [...] والحديث في هذا أكثر من نأتي عليه".

- في الوحدة التّناظريّة الخامسة: يتّسع الموضوع بسعي صاحب الغلمان إلى استقصاء عيوب الجواري الخلقيّة وتأثيرها في تعطيل المتعة وصرف العاشق عنها إذا طلبها، فوصالها حرام حتّى يستبرئها صاحبها بحيضة يعلم بها براءتها من الحمل، وهي متى ولدت كانت تعطيلاً للمتعة يطلبها فلا تجوز له ولا يقدر عليها لكونها "تحيض وتبيض" وفي هذا يفضل الغلام الجارية. هذه الحجج واقعيّة لا سبيل إلى تكذيبها وإبطالها، وهو ما دعا صاحب الجواري إلى اعتماد معيار آخر تفضل به الجارية الغلام، وهو العشق بوصفه قيمة وجدانيّة إنسانيّة مشروطة باختلاف الجنسين، وفي هذا السّياق يورد أشهر قصص العشق عند العرب، تلك التي نُسب فيها المحبّون إلى حبيباتهم، فيتحدّث عن (جميل بن مَعْمَر قتله حبّ بثينة، وكثيّر قتله حبّ عزّة، وعُروة قتله حبّ عفراء، ومجنون بني عامر هيّمته ليلى، وقيس بن ذَريح قتلته لبنى، وعبد الله بن عجلان قتلته هند، والغمر بن ضرار قتلته جُمْلُ. هؤلاء من أحصينا، ومن لم نذكر أكثر).

---

1 الجامع الصغير، 7871.

- في **الوحدة التّناظريّة السّادسة** —وهي أطول الوحدات– يطعن صاحب الغلمان على صاحب الجواري حجّته فيُزري بجميل وكثيّر وعروة وغيرهم معتبراً إيّاهم من الأعراب الأجلاف الجفاة الذين

”غُذّوا بالبؤس والشّقاء ونشؤوا فيه، لا يعرفون من رفاعة العيش [رغد العيش وطيبه] شيئاً، إنّما يسكنون القفار، وينفرون من النّاس كنفور الوحش، ويقتاتون القنافذ والضّبابَ، ويَنقفون الحنظل [يستخرجونه ليأكلوه] وإذا بلغ أحدهم جهدَه بكى على الدّمنة ونعتَ المرأة، ويشبّهها بالبقرة والظّبية، والمرأة أحسنُ منهما“

فيأخذ الصّراع بين الطّرفين بعدا حضاريّا شعوبيّا يؤثر فيه الغلمان وخدم العصر على هؤلاء الأعراب الأجلاف الجفاة، ويستتبع ذلك إيثاراً للحياة الحضريّة الرّقيقة تلك التي تدفع أصحابها إلى الإقبال على الغلمان والخدم يشترونهم

”بالمال العظيم فراهة وشَطاطا [الطّول واعتدال القوام] ونقاءَ لون، وحسنَ اعتدال، وجودة قدّ وقَوامٍ“.

هذا النّمط الحضاريّ النّاعم لم يعشه جميل وأمثاله من العشّاق. لذلك. يذهب صاحب الغلمان متوسّلاً بحجّة الافتراض إلى أنّه لو تهيّأ لمشاهير شعراء العشق عند العرب ما تهيّأ لأهل العصر

”لنبذوا بثينة وعزّة وعفراء من حالق [الجبل العالي] وتركوهنّ بمزجر الكلاب“.

وتتّسع دائرة التّحقير والتّهجين فتتجاوز نمط عيش العرب إلى تسميتهم الأحياء ”يسمّي المرأة شوهاء وجرباء مخافة العين عليها بزعمه“ فإلى طريقتهم في التّعبير والتّصوير ”يشبّهها بالحيّة، والبقرة والظّبية والمرأة أحسن منها“ ويستشهد صاحب الغلمان على صحّة هذا الرّأي بأقوال الأدباء والظرفاء الذين ”قالوا في الغلمان فأحسنوا، ووصفوهم فأجادوا، وقدّموهم على الجواري، في الجدّ منهم والهزل“.

ويعمد صاحب الجواري إلى الحجّة بالمثل فيورد شواهد من أشعار أبي نواس — وهو الشاعر الذي احتجّ به صاحب الغلمان– فيها عشق للمرأة وتغزّل بها وافتتان في وصفها. وهي من روائع قصائده وبها اشتهر وتفوّق. وبهذه الطّريقة في الحجاج. يحاصر صاحب الجواري صاحب الغلمان ويقنعه بضعف سنده وحججه. فهو إن احتكم إلى قول أبي نواس فمن الإنصاف أن يقتنع بفضل

الجارية، وهو إن رفض شعره في المرأة بان تهافت مصدر احتجاجه وفي الحالين معاً، له قدر من الخسران.

- في **الوحدة التّناظريّة السّابعة**: ينحو الحجاج منحى تقويم مصادر الحجج والطّعن عليها. يورد صاحب الغلمان أشعارا من قول أصحاب الهزل ممّن ذمّ النّساء وشواهد من قول الشّعراء ممّن أحسنوا في وصف الغلام في مقامي الجدّ والهزل فأحسنوا، نافيا فضل السّبق في الزّمن إذ "لا يضير المحسن منهم قديماً كان أم جديداً". ولكنّ صاحب الجواري يطعن على مصادر الخصم بضرب من الحجاج منعقد على شخص القائل، غايته إبطال الرّأي لفسق صاحبه ووضاعته وضعف رأيه وقلّة أمانته وتجرّده من المروءة والفضل

"الفسّاق والمرغوب عن مذهبهم في آخر الزّمان، سقّاط عند أهل المروّات. أوضاع عند أهل الفضل".

ومن صلب هذا الموضوع يتولّد موضوع ثان مداره على المفاضلة بين الشّعراء، ينتصر فيها صاحب الجواري للقديم مؤثراً إيّاه على المحدث

"فهؤلاء القدماء في الجاهليّة والإسلام، فأين قول من احتججت به من قولهم"
"وأين يقع قوله [أبو نواس وهو من المحدثين] من قول الأوائل الذين شبّبوا بالنّساء"
"فدع عنك الرقاشي ووالبة والخرّاز ومن أشبههم، فليست لك علينا حجّة في الشّعراء".

وفي ثنايا ذلك تقوم الحجّتان الأخلاقيّة والدّينيّة شاهدا على بطلان رأي الخصم. فاختيار الغلام موصول باللّواط، وهو من شنيع الفعال ومذمومها، يفضي بصاحبه بعد الخزي والقذف بالحجارة إلى العذاب الأليم. ويعمد صاحب الجواري إلى مشهور أبيات الغزل والنّسيب عند العرب مبرزا ما فيها من جودة التّعبير والتّصوير، مستنفراً بها ذائقة المتلقّين. من قبيل قول امرئ القيس:

وَمَا ذَرَفَتْ عَيْنَاكِ إلاَّ لِتَضْرِبِي * بِسَهْمَيْكِ فِي أَعْشَارِ قَلْبٍ مُقَتَّلِ
أَغَرَّكِ مِنِّي أنَّ حُبَّكِ قَاتِلِي * وأنَّكِ مَهْمَا تَأْمُرِي القَلْبَ يَفْعَلِ

وقول الأعشى:

لَوْ أَسْنَدَت مَيْتًا إلى نَحْرِهَـــــا * عَاشَ وَلَمْ يُنْقَلْ إلى قَابِــــــرِ
حَتَّى يَقُولَ النّاس ممّـــا رَأَوْا: * يَا عَجَبًا للمَيِّتِ النَّاشِـــــرِ

وينتهي بذلك إلى نتيجتين، أولاهما كثرة الأشعار التي تفضّل المرأة وجودتها

"فليست لك علينا حجّة في الشّعراء"

وثانيتها جودة تلك الأشعار لكونها صادرة عن طبع قويّ وقريحة شعريّة مميّزة

و"ليس من قال الشّعر بقريحته وطبعه واستغنى بنفسه كمن احتاج إلى غيره يطردُ شعره ويحتذي مثاله ولا يبلغ معشارَه".

– أمّا في **الوحدة التّناظريّة الثّامنة** فيدور الكلام على نفسه ويحتجّ أحد المتناظرين على طريقة سير المناظرة وطبيعة الحجج المعتمدة فيها، نتبيّن ذلك في قول صاحب الغلمان

"ظلمت في المناظرة ولم تنصف في الحجّة"

ووجه الظّلم كامن في تقويل الخصم خصمه ما لم يقله وتأوّله القول على نحو فيه شطط ومغالاة

"لم ندفع فضل الأوائل من الشّعراء وإنّما قلنا إنّهم كانوا أعرابا أجلافا جفاة لا يعرفون رقيق العيش"

أمّا المطعن الثّاني فمتمثّل في نوع الحجج المعتمدة في المناظرة، فقد عاب صاحب الغلمان على صاحب الجواري مواجهة المعقول بالمنقول، والرّدّ على الرّأي بالمأثور، وهو ما لا يتناسب في مقام يُدعى فيه المتناظران إلى المحاجّة بالطّريقة نفسها لأنّ الإنصاف –في نظره– أن تُقرع الحجّة بالحجّة ويُعترض على العقل بالعقل

"وأمّا احتجاج بالقرآن والآثار والفقهاء فقد قرأنا مثل ما قرأت، وسمعنا من الآثار مثل ما سمعت..."

"فإن أنصفت فأتنا بمثل حجّتنا فأمّا تتلو علينا القرآن وتأتينا بأحاديث ألّفتها فهذا منك انقطاع"

"فأمّا أن تجيئنا بأحاديث الزّهّاد والفقهاء، فقد انقطع الحجاج بيننا وبينك".

وفي هذا السّياق يسخر صاحب الغلمان من صاحب الجواري ضارباً له مثل

البصريّ والكوفيّ اللّذين تفاخرًا بعدد أشراف أهل البصرة وأشراف أهل الكوفة. ويدرك صاحب الجواري مقصد خصمه فلا تعوزه الطّريقة ولا الحجج،

"نحن نترك ما أنكرت علينا ونقول..."

وعندئذ تتحوّل وجهة الحجاج إلى العقل والحسّ والتّجربة، فيعقد مقارنة بين الجارية والغلام موظّفاً حجّة الكمّ. فالاستمتاع بالجارية أطول مدّة (أربعين سنة) والاستمتاع بالغلام لا يجاوز عشرة أعوام. وأفضل الأشياء ما كان أطول عمراً وأكثر ثباتاً. ويستند المناظر إلى حجّة التّفصيل فيكشف عن تعدّد مصادر المتعة في الجارية (الأعجاز، الأفخاذ، النّهود) وطرائق تحقيقها (يأتيها من القبل والدّبر...) وفي المقابل يورد مساوئ الغلام وما يعرض له عند الخصي (وهو موضوع يستدعيه الجاحظ ويشرع فيه ولكن يقطع الكلام عليه لكونه يبتعد عن موضوع الرّسالة).

وفي هذا السّياق يستعيد الجاحظ الكلمة بعد أن أجراها على لساني صاحب الجواري وصاحب الغلمان، ويتوجّه إلى القارئ واعياً بالمنهج (يشرع في تناول موضوع الخصى وما يعرض للخصيّ ثمّ يقطع الكلام والكلام في الأصل يطول). ويمكن تبرير هذا النّظام بخطّة الكتابة لدى الجاحظ والمبادئ التي إليها يستند. فهو يلتزم بمبدأ المراوحة بين فنون القول دفعا للملل وصرفا للسّآمة والرّتابة

"ولولا خوف الملال والسآمة على النّاظر في هذا الكتاب لقلنا في الاحتجاج عليك بما لا يدفعه من كانت به مُسكة عقل أو له معرفة".

فيرى في القول كفاية وبذلك تؤول المناظرة إلى الانقطاع.

في هذه المناظرة مثّل الاختلاف قادحاً والاعتراض محرّكاً والإبطال غاية. مثّل الادّعاء والاعتراض محرّك المناظرة، وسارت عمليّة الدّحض والإبطال باعتماد ثلاثة أشكال من الحجاج: أوّلها إيجاد حجّة موازية تُستقى من المرجع نفسه، وثانيها إبراز قصور الحجّة، وثالثها مقارعة الحجّة بالحجّة وهو ضرب بدَا في آخر المقاطع والوحدات، عندما دُعي —على سبيل الإنصاف— إلى أن تُردّ الحجّة العقليّة بحجّة عقليّة لا نقليّة. كان ذلك في معرض الاحتجاج على طريقة الإقناع والدّعوة إلى الإنصاف لئلاّ يكون الانقطاع.

وبفضل الاعتراض على الرّأي أمكن لهذه المناظرة أن تمتدّ على ثمانية تبادلات قوليّة أو ثماني وحدات تناظريّة ولّد موضوعها الأكبر (الجواري والغلمان) موضوعات جديدة متناسلة من صلبه وردت في شكل ثنائيّات متقابلة (العرب والعجم، القديم والمحدث، الطّبع والصّنعة، الإبداع والاتّباع، البداوة والحضارة، القيم الأصيلة والقيم الدّخيلة، العقل والنّقل، مقاييس الجمال بدويّة وحضريّة).

إنّ النّظر في العلاقة بين هذه الوحدات التّناظريّة يبرزُ شيئاً مهمًّا هو قيام الاعتراض على ضرب مخصوص من الحجاج متمثّل في إيراد حجّة موازية من المنهل نفسه. فلكلّ بيتٍ من الشّعر يستحسنُ الشّيءَ بيتٌ آخر يكشف عن مساوئه. ولكلّ حديثٍ يدعم الأطروحة المراد الدّفاع عنها حديثٌ يدحضها، ولكلّ آيةٍ قرآنيّة آيّة تخالفها. وهو ما يفضي إلى القول: لكلّ رأيٍ رأيٌ مضادّ، ولكلّ فكرةٍ فكرةٌ مناقضة.

وقد قامت طريقة الجاحظ في هذه المناظرة على دفع الحجّة بالحجّة ومقارعة الشّاهد بالشّاهد. فجمع بذلك شواهد متضاربة بعضها يمجّد الجواري ويبرز محاسنهنّ وفضلهنّ وفتنة النّاس بهنّ. وبعضها يفضّل الغلمان ويكشف عن قيمتهم ووظيفتهم. وقد وجد الجاحظ في القرآن والحديث مجالاً متّسعاً لانتقاء شواهد بها أجرى خصومة بين طرفين صاحب الغلمان وصاحب الجواري. ومكمن الطّرافة والإثارة في هذه الطّريقة هو ما يبديه كلّ طرف من قدرة على دعم أطروحته ودحض أطروحة خصمه بشواهد من أشعار العرب ومن أحاديث الرّسول وآيات القرآن. وإذا كان النّويري في نهاية الأرب قد رأى أنّ

> "من شرف الاستشهاد بالكتاب العزيز إقامة الحجّة وقطع النّزاع وإرغام الخصم [...] وأنّ الآية الواحدة المستشهَد بها تقوم في بلوغ الغرض وتوفية المقاصد ما لا تقوم به الكتب المطوّلة والأدلّة القاطعة"[1]

فإنّ الأمر يشكل إذا احتجّ المتناظران بالمرجع نفسه واستدعى كلاهما شواهد دينيّة لدعم ما يقول.

---

1 شهاب الدّين بن أحمد بن عبد الوهّاب النّويري، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، مطبعة دار الكتب المصريّة بالقاهرة 1929. السّفر السّابع. الباب الرّابع عشر. القسم الخامس من الفنّ الثّاني في الكتابة. ص ص: 29-30.

متى نظرنا في مسالك الحجاج عند كلا المتناظرين انكشفت جملة من علاقات التّماثل والاختلاف: يتماثل المسلكان من جهة اعتماد المتناظرين كليهما على مدوّنة نصّيّة واحدة هي القرآن والحديث وشعر العرب. فكلّ مناظر استقى من هذه المدوّنة شواهد تقوم مقام الحجّة القاطعة على صحّة رأيه غير أنّه لم يدرك أنّ المرجع الذي استند إليه يمدّ خصمه بحجج مقابلة وبالقوّة التّأثيريّة نفسها. والمسلكان متقابلان من جهة تركيز أحد المتناظرين على الحجج العقليّة ودعوة خصمه إلى اعتماد المسار نفسه لئلاّ يفضي التّباين والاختلاف إلى الانقطاع. ولعلّنا هنا ندرك سرّ اعتراضه على الشّواهد القرآنيّة والشّعريّة وعلى الأحاديث والأخبار. فتبادل الأقوال، من هذه الجهة، مختلف مسلكاً ومنهجاً. كأنّه العقل يواجه النّقل ويسرح فيه ليسرّحه.

وعلى هذا الأساس تأخذ الأشياء صورتين: صورة حسنة وأخرى قبيحة. ومنهج المناظرة قائم على إثبات الشّيء الواحد ونفيه، دعمه ودحضه.

3.1.1. القسم الثّالث: فصل في النّوادر الجنسيّة

يمتدّ هذا القسم من الصّفحة الخامسة والعشرين بعد المائة إلى الصّفحة السّابعة والثّلاثين بعد المائة. تضمّن جملة من النّوادر الجنسيّة الماجنة، المليئة بالطّرائف والأشعار.

وهو فصل أعلن الجاحظ عن انتقال الكلام إليه

"وقد ذكرنا في آخر كتابنا هذا مقطّعات من أحاديث البطّالين والظّرفاء ليزيد القارئ لهذا الكتاب نشاطا ويذهب عنه الفتور والكلال".

وأعلن عن انتقال الكلام عنه إلى مبحث آخر يطرقه ويخوض فيه:

"وقد اقتصرت كتابي هذا لئلاّ يملّه القارئ. وبالله التّوفيق".

وترد عبارة المحقّق في آخر صفحات الفصل معلنة عن انتهاء كتاب مفاخرة الجواري والغلمان، ويُهَيِّئُ القارئ لكتاب جديد هو كتاب القيان. فما صلة هذا القسم بالمفاخرة؟ وهل يمكن اعتبار الانتقال من القسم الثّاني –قسم المناظرة– إلى القسم الثّالث –وهو فصل في الهزل والنّوادر الجنسيّة– انتقالاً من الجدّ إلى الهزل؟

وإذا صحّ ذلك، فما هي أبعاد هذا النّهج في الكتابة والتّأليف؟

إنّ اختيار هذه الطّريقة في التّعبير مرتبط بمشروع جاحظيّ ثلاثيّ الأبعاد: مشروع فنّي يزاوج فيه بين الجدّ والهزل باعتبارهما سندين قوّيين لبناء أدب يحقّق من الإقناع قدر ما يحقّق من الإمتاع. ومشروع فكريّ يساعده على الخوض في المحرّم والمحظور، وعلى نقد أطروحات الخصوم وإبطالها وإبراز تهافتها، ومشروع إنسانيّ يلبّي ما في طباع الإنسان من محبّة اللّهو والميل إلى المرح والمزاح. ويُخرجه من وضع الوقار المتكلّف والتّديّن المتصنّع إلى وضع جديد يمنح النّفوس حريّة التّعبير والتّنفيس عن المكبوت[1].

إنّ قراءة آثار الجاحظ لا تُبقي القارئ في وضع التّجرّد ولا في منزلة الحياد، ولعلّه لا يجد بدًّا أو حرجاً من أن ينسج على منوال الكاتب والمبحث أحوج ما يكون إلى تنويع فنون القول:

> "كانت حُبّى المدينيّة من المغتلمات. قالت: خرجت للعمرة مع أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه. فلمّا رجعنا فكنّا بالعَرْج نظر إليّ زوجي ونظرتُ إليه. فأعجبه منّي ما أعجبني منه. فواثبني. ومرّت بنا عيرُ عثمان فقبعتُ قبعةً[2] وأدركني ما يصيب بنات آدم. فنفرت العير —وكانت خمسمائة— فما التقى منها بعيران إلى السّاعة".

2.1. فنّ المناظرة وإستراتيجيّات التّعبير والتّفكير

لاشكّ في أنّ هذه المناظرة —مثل غيرها من مناظرات الجاحظ— لم تنعقد في مجلس ولم تجر بحضور جمهور من النّظّارة ولا بوجود حكم يفصل بين المتنازعين ويحكم لأحدهما على الآخر. فهي عمل متخيّل ووضع من أوضاع الخطاب يصاغ بطريقة قائمة على افتراض خصم ضمنيّ ومناظر حقيقيّ —هو الكاتب— يردّ على

---

1 ينظر: حمّادي صمّود، **بلاغة الهزل وقضيّة الأجناس الأدبيّة عند الجاحظ**، دار شوقي للنّشر، ط 1، أفريل، 2002.
عبد الله البهلول، **في بلاغة الخطاب الأدبيّ**، (الباب الثّالث: بلاغة الهزل في المبحث الجادّ: نوادر الجاحظ في الحيوان أنموذجاً)، ص ص 117–157.

2 القبعُ هو النّخير عند الجماع. ويقال إنّ حبّى عَلَّمَتْ نِسَاءَ أهل المدينة القَبْعَ والغربلة والرّهز.

كلّ اعتراض بأسلوب شرطيّ تلازميّ (إن قلتَ [...] قلتُ [...]). وبهذا المفهوم تصبح المناظرات أسلوباً أدبيًّا لعرض الأفكار وطريقة للتّوسع فيها ومناقشتها أسوة بالمتكلّمين. وهو ما جعل هاجس تكثيف الحجج وجمع الأدلّة وحشدها مستبدًّا بالأدباء المتكلّمين لاقتناعهم بأنّ الظّفر مرتهن بمهارات الكلام وتأييد وجهة النّظر. فهذه المناظرة مصطنعة ومتخيّلة وليست من جنس المناظرات المنعقدة في المجالس، ذلك أنّ المتناظرين لم يجتمعا إلاّ في ذهن الجاحظ. وهو ما يؤكّد أنّ المناظرة الجاحظيّة طريقة تفكير بقدر ما هي وسيلة تعبير. فما غاية الجاحظ من مقارعة الحجّة بالحجّة والجمع بين الشّاهد ونقيضه؟ وما دلالة هذا الجمع؟ وإلام قصد؟

إنّ هذه الطّريقة في التّفكير والتّعبير –الكلام في الشّيء وضدّه– تُعتبر من أهمّ الطّرائق الحجاجيّة من حيث الدّربة والمران واكتساب المهارة والخبرة في بناء الخطاب وهدمه، غير أنّها تعدل بالكلام عن وظيفة تبيّن الحقيقة وإثبات الحقّ إلى الانتصار في المعركة والتغلّب على الخصم. وكان من أثر اعتماد هذه الطّريقة في الحجاج أن أضحى المناظر ينهض بوظيفتين مزدوجتين، هما الدّفاع عن «وَجْهَيْ الحقيقة» فإذا به يحتجّ للرّأي ونقيضه على السّواء، فبدا الكلام نوعاً من الرّياضة الذّهنية التي يستطيع صاحبها أن يثبت الشّيء ونقيضه بأدلّة تبدو قاطعة. وقد ترتّب على هذه الطّريقة في التّفكير أن انعقد الاختلاف والجدل في ذات المحاجّ وجرى بينه وبين نفسه واستحال مترجماً عن وجهتَيْ نظر متباينتين يتفنّن في إيرادهما والرّدّ عليهما، ولعلّ هذا الفنّ –فنّ الدّفاع عمّا لا يُؤمن به والإقناع بما يُذهب إليه– موصول في أصله بطبيعة العمليّة الإقناعيّة نفسها.

وقد بدت هذه الطّريقة في التّفكير مخصبة، إذ تولّدت من القول في المحاسن والمساوئ ثنائيّات عديدة شملت الحضارة والأخلاق والدّين والشّعر من قبيل: البدو والحضر، قسوة العيش ولينه، العفّة والفسق، العرب والأعاجم، القديم والحديث، الابتداء والاحتذاء، الطّبع والصّنعة.

وتندرج هذه المناظرة ضمن خطّة في الكتابة والتّفكير قائمة على تناول الموضوع الواحد بطريقتين متقابلتين: دعماً ودحضاً، تشريعاً وتفنيداً، إبطال حقّ وإحقاق باطل. ومن فوائد هذه الطّريقة تدريب الأذهان على التّفكير العقليّ. لاكتساب القدرة على نصرة المذهب. وليس الأمر مقتصراً على رسالة مفاخرة الجواري والغلمان، فقد استجابت مؤلّفات الجاحظ لهذا الشّرط المبدئيّ إذ تأسّست

على أرضيّة حجاجيّة تجلّت في عناوينها إذ تركّبت في الغالب من ضدّين يوحيان بموضوع الرّسالة ومسار الحجاج فيها (**الجواري والغلمان، البطن والظّهر، المعاش والمعاد، الصّمت والكلام، السّودان والبيضان، الجدّ والهزل، الحجاب ورفع الحجاب، والعجميّ والعربيّ، والبدويّ والحضريّ، ومدح النّبيذ وذمّه، والمرأة والرّجل ومَن أرفع حالا (النّساء)، وفي الرّدّ على النّصارى والمشبّهة، ومن أولى بالإمامة أبو بكر أم عليّ، (العثمانيّة)، وقد قصد الجاحظ إلى** تدريب القرّاء على التّفكير العقليّ القويم، بما هو المقصد الأسمى من مختلف كتبه ورسائله، وإكسابهم مهارة الاحتجاج حتّى في الموضوعات التي تبدو تافهة حقيرة. والجاحظ —بهذه الطّريقة– يمرّر اقتناعات المعتزلة ومنهجهم في التّفكير، فيدسّ الموقف الجادّ في ثنايا الهزل ويمرّر الرّأي المختلف فيه تمرير الحقائق لا يرقى إليها الشّكّ.

وقد أشار طه الحاجري في تقديمه كتاب البخلاء إلى عناية الجاحظ "بمدح الشّيء وذمّه في كثير من الموضوعات التي يعرض لها في كتبه والتي يخصّها بالتّأليف، إذ يكتب كتاباً في ذمّ الكتّاب وآخر في مدحهم. وكذلك في ذمّ الورّاقين ومدحهم أيضاً، وإذ يضع رسالة في مدح العلوم وذمّها، حتّى شاع عنه ذا الاتّجاه" ويعقد الحاجري صلة بين أسلوب الجاحظ وأسلوب «معلّمي البيان» الذين كانوا بتأثير مذهبهم الفلسفيّ في حقائق الأشياء لا يعتبرون الكلام إلاّ أداة للخداع ووسيلة إلى العبث[1].

ولهذه المناظرة صلة بالصّراع القائم بين العقل والنّقل في عصر الجاحظ. وهو ما يمكن تبيّنه في سائر مصنّفاته وفي مواقف خصومه منه. وفي هذا السّياق رأى ابن قتيبة–وهو معاصر للجاحظ– في هذا الصّراع امتهانا لأهل الحديث، وانبرى مدافعاً عمّا نُسب إليهم ووُصفوا به، فقال في مقدّمة كتابه «تأويل مختلف الحديث»: إنّك كتبت إليّ تُعلمني ما وقعت عليه من ثلب أهل الكلام أهلَ الحديث وامتهانهم وإسهابهم في الكتب بذمّهم ورميهم بحمل الكذب ورواية المتناقض حتّى وقع الاختلاف وكثرت النّحل وتقطّعت العصمُ وتعادى المسلمون

1 طه الحاجري، مقدّمة **كتاب البخلاء**. ص 23.

وأكفر بعضهم بعضاً[1].

وقد لاحظ ابن قتيبة قدرة صاحب البخلاء على إحقاق الباطل وإبطال الحقّ، وهو أمر لا يجعله —في نظره– مؤتمنا على الحقيقة. يقول ابن قتيبة:

" ثمّ نصير إلى الجاحظ وهو آخر المتكلّمين والمعاير على المتقدّمين، وأحسنهم للحجّة استثارة وأشدّهم تلطّفاً لتعظيم الصّغير حتّى يعظم وتصغير العظيم حتّى يصغُر ويبلغ به الاقتدار على أن يعمل الشّيء ونقيضه ويحتجّ لفضل السّودان على البيضان، وتجده يحتجّ مرّة للعثمانيّة على الرّافضة ومرّة للزيديّة على العثمانيّة وأهل السّنة، ومرّة يفضّل عليّا رضي الله عنه ومرّة يؤخّره ويقول: قال رسول الله ﷺ ويُتبعه قال الجماز، وقال إسماعيل بن غزوان: كذا وكذا من الفواحش. ويجلّ رسول الله ﷺ علي أن يُذكر في كتاب ذُكِرا فيه فكيف في ورقة أو بعد سطر وسطرين؟ ويعمل كتاباً يذكر فيه حجج النّصارى على المسلمين، فإذا صار إلى الرّدّ عليهم تجوز في الحجّة كأنّه إنّما أراد تنبيهم على ما لا يعرفون وتشكيك الضّعفة من المسلمين. وتجده يقصد في كتابه للمضاحيك والعبث يريد بذلك استمالة الأحداث وشُرّاب النّبيذ، ويستهزئ من الحديث استهزاءً لا يخفى على أهل العلم كذكر كبد الحوت وقرن الشّيطان وذكر الحجر الأسود وأنّه كان أبيض فسوّده المشركون وقد كان يجب أن يُبيّضه المسلمون حين أسلموا. ويذكر الصّحيفة التي كان فيها المنزل في الرّضاع، تحت سرير عائشة فأكلتها الشّاة، وأشياء من أحاديث أهل الكتاب في تنادم الدّيك والغراب... وهو —مع هذا– من أكذب الأمّة وأوضعهم لحديث وأنصرهم لباطل. ومن أيقن أنّه مسؤول عمّا ألّف وعمّا كتب، لم يعمل الشّيء وضدّه ولم يستفرغ مجهوده في تثبيت الباطل عنده"[2].

بيد أنّ ابن قتيبة قد ذمّ الجاحظ وحاكمه في محكمةِ الدّين والمعتقد، غير أنّنا متى استبدلنا قاعة الحكم والقضاة فإنّ النّتائج ستكون مختلفة إذ يستحيل القدح مدحاً وتصبح مثالبه من عيون المناقب، ولئن اعتُبر الجاحظ في نظر أهل الحديث قد أخطأ الدّين والعقيدة، فإنّه في نظر أصحاب الرّأي قد أصاب العقل

1 ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، ص 8.

2 **المرجع نفسه**، ص 59.

وأثبت مهارة واقتداراً على صناعة الكلام وإتقان فنون المواربة والمداورة بالمعاني المختلفة، والإقناع بما لا يذهب إليه أو يؤمن به. إنّه فنّ الدّفاع عمّا لا يُؤمن به والإقناع بما لا يُذهب إليه، وهو فنّ موصول في أصله بطبيعة العمليّة الإقناعيّة نفسها، إذ هي قائمة في البدء على استباق المحاجّ ردود فعل خصمه وتجريده من حججه سبيلا إلى التغلّب عليه وإبراز تهافت أطروحته.

وهذه الطّريقة في التّفكير والتّعبير —الكلام في الشّيء وضدّه– تُعتبر من أهمّ الطّرائق الحجاجيّة من حيث الدّربة والمران واكتساب المهارة والخبرة في بناء الخطاب وهدمه، غير أنّها تعدل بالكلام عن وظيفة تبيّن الحقيقة وإثبات الحقّ إلى الانتصار في المعركة والتّغلّب على الخصم. وهو حكم لا ينطبق تمام الانطباق على الجاحظ.

لقد تفطّن الجاحظ إلى ما استجدّ في عصره من أساليب الاستمالة والسّيطرة على العقول والأهواء التي لجأ إليها خصومه في الفكر والعقيدة بعد أن أعوزهم السّلطان والقدرة والعدد والثّروة، فإذا به ينهد للرّدّ عليهم و ويكشف قناعهم ويظهر سرّهم ويُبدي مكتومهم، مجرّداً إيّاهم من حججهم، مبطلاً بذلك أطروحاتهم[1]. فإتيانه بالحجّة ونقيضها وكلامه في مدح الشّيء وذمّه مندرجان ضمن سياسة في التّفكير ليس الغرض منها التّشكيك في الحقيقة وهدم المعرفة كما اتّهمه بذلك الكثيرون وإنّما هي بناء المعرفة بناء واعياً قائماً على النّظر في الظّاهرة الواحدة من زوايا محتلفة بعيداً عن الوثوقيّة والتّسليم، سبيلاً إلى ترسّم حدود الصحّة والصّواب. فحال الجاحظ في هذه المؤلّفات كحال القاضي يستمع إلى المتخاصمين،

---

1 يبدو هذا المشروع واضحاً في **رسالة في نفي التّشبيه** ج 1، ص 288 وفيها يقول الجاحظ: "وقد كانوا [أهل التّشبيه] يتّكلون على السّلطان والقدرة، وعلى العدد والثّروة، وعلى طاعة الرّعاع والسِّفلة، فقد صاروا اليومَ إلى المنازعة أميلَ وبها أكلف لأنّهم حينما يئسوا من القهر بالحُشوة والسِّفلة وبالباعة والولاة الفَسَقَة، وقلوبهم ممتلئة ونفوسهم هائجة، ولابدّ لمن كانت هذه صفته وهذا نعته من أن يستعمل الحيلة والحجّة، إذ أعجزه البطشُ والصّولةُ. وكلُّ من كان غيظه يفضُل عن حلمه وحاجتُه تفضُل عن قناعته، فواجبٌ أن ينكشف قناعُه ويظهر سرّهُ ويبدوَ مكتومه. وقد أطمعني فيهم مناظرتهم لنا، ومقايستهم لأصحابنا. وقد صاروا بعد السّبّ يحقّون، وبعد تحريم الكلام يجالسون. وبعد التّصامّ يستمعون. وبعد التّجليح يدارون. والعامّة لا تفطن لتأويل كفّها ولا تعرف مقاربتها، فقد مالت إلينا على قدر ما ظهر من ميلها".

أو المحامي وهو يستبق حجج الخصوم لمعرفة مدى قوّتها وتخيّر المداخل المناسبة لإبطالها والرّدّ عليها. وهو على يقين من أنّ عمله يحميه من سعي عدوّه إلى إفساد الفكر بالأباطيل المموّهة والشّبهات المزوّرة لأنّ

"المنافق العليم والعدوّ ذا الكيد العظيم قد يصوّر لهم (العامّة) الباطل في صورة الحقّ ويُلبس الإضاعة ثياب الحزم".[1]

وقد كان الجاحظ مدركاً خطورة هذه الطّريقة حريصاً على ألاّ يُتّهم بالانحياز إلى أحد الطّرفين وهو يورد مجموع الحجج، يقول في هذا السّياق:

"وسنذكر جميع ما في هذه الأصناف من الآلات والأدوات ثمّ ننظر أيّهم لها أشدّ استعمالاً وبها أشدّ استقلالاً ومن أثبت كيساً وأفتح عيناً وأذكى يقيناً وأبعد غوراً وأجمع أمراً وأعمّ خواطر وأكثر غرائب وأبدع طريقاً وأدوم نفعاً في الحروب وأضرى وأدرب دربة وأغمض مكيدة وأشدّ احتراساً وألطف احتيالاً حتّى يكون الخيار في يد النّاظر المتصفّح لمعانيه والمقلّب لوجوهه والمفكّر في أبوابه والمقابل بين أوّله وآخره فلا نكون نحن انتحلنا شيئاً دون شيء وتقلّدنا تفضيل بعض على بعض بل [لعلنا أن لا] نُخبر عن خاصّة ما عندنا بحرف واحد. فإذا دبّرنا الكتاب هذا التّدبير وكان موضوعه على هذه الصّفة كان أبعدَ له من مذاهب الجدال والمراء واستعمال الهوى".[2]

وبالرّغم من هذه التّأويلات فإنّه لا يمكننا التّقليل من شأن المقصد البيانيّ إذ لا يُستبعد أن تكون الأخبار التي ذكرها الجاحظ والرّسائل التي كتبها والمعارك والخصومات التي أدارها بين أبطاله موضوعة آتية من النّصّ الدّينيّ نفسه[3]،

---

1 الجاحظ، **رسالة مناقب التّرك**، ج 1، ص 189.

2 الجاحظ، **الرّسائل**، ج 1، ص ص 29–30 (رسالة مناقب التّرك) والنّصّ نفسه موجود في الجزء 3، ص ص 189–190.

3 بحث حمّادي المسعودي في فنّ قصص الأنبياء في التّراث العربيّ وانتهى إلى جملة من النّتائج منها هيمنة القرآن في قصص الأنبياء وتضافره مع العديد من النّصوص الأخرى يستدعيها القاصّ متى أعوزهم القرآن، وانتهى المسعودي إلى أنّ لفنّ القصّ صلة بطبيعة النّصّ القرآنيّ القائم على "الغموض والاختزال في عديد المواضع" ولاحظ أنّ "نصوص قصص الأنبياء كثيراً ما كانت تنطلق من النّصّ القرآنيّ وتتّخذه إطاراً تنسج على منواله القصّة النّبويّة في جميع مجالات المعرفة

منطلقها ملاحظة آيات متضاربة حوّلها الجاحظ –بمهارة المحاجّ البارع وذكاء المجادل المقتدر– إلى موضوعِ عمل فنّيّ يحقّق من الإفادة قدر ما يحقّق من الإمتاع. ولم يكن وضع الحديث أمراً عسيراً على رجل "بعيد عن التّحرّج والتّأثّم في إيراد بعض الأشياء التي ينكرها الدّين"[1] بل كان وضع الأحاديث وتوليدها "باباً من الأبواب التي اتسّمت بها نزعة الجاحظ الأدبيّة ووجدت فيها متاعاً لها ومجالاً لعبقريّتها" فتوليد الأقوال ووضع الأحاديث والجمع بين المقدّس والدّنيويّ ونظم الرّسائل المستفيضة والقصص المثيرة، جميعها مندرجة ضمن مذهب في الكتابة تسلّمه من الأوائل، وأضاف إليه، وبرع فيه أيّما براعة، فنُسب إليه وأضحى علامة واسمة فكره وتعبيره. وقد تختلف موضوعات كتبه ورسائله وتتعدّد الشّخوص وتُنسب إليه أقوال عديدة، غير أنّ أسلوبه في الكتابة يفضحه كما تفضحه مختلف أساليب الاستمالة وطرائق الاستدراج وإستراتيجيّات الإقناع والتّأثير.

بالمناظرة استطاع الجاحظ عرض آراء المعتزلة ومبادئهم والدّفاع عنها. والمناظرة بهذا المفهوم حسم للخلاف بمناقشة الآراء وعرض العقل الواحد على العقول الكثيرة. وهي بديل من العنف والاستسلام وسعي إلى تفويق اللّسان على السّنان.

وإجمالاً ليس من اليسير حصر مدلولات انتهاج الجاحظ هذه الطّريقة في التّفكير والتّعبير. والذي نذهب إليه هو أنّ الجاحظ قد قصد إلى غايتين متكاملتين أولاهما تدريب القرّاء على التّفكير العقليّ القويم، بما هو المقصد الأسمى من مختلف كتبه ورسائله، وإكسابهم مهارة الاحتجاج حتّى في الموضوعات التي تبدو تافهة حقيرة، وثانيتها تمرير اقتناعات المعتزلة ومنهجهم في التّفكير، إذ كثيراً ما نراه يدسّ الموقف الجادّ في ثنايا الهزل ويمرّر الرّأي المختلف فيه تمرير الحقائق لا

تاريخيًّا وتفسيراً وسيرة وقصًّا (ص 586). وهذا التّنويع قد أفضى إلى تمرّد النّصوص على أصحابها بتأديتها وظائف لم توكل إليها في الأصل، وهي وظائف تبيّنها الباحث في فصل وظائف الرّاوي –وأهمّها الحكي والتّنسيق والتّفسير والعظة والتّوثيق والإمتاع– مستخلصا "غنى القصّ الدّينيّ من جهة وتجاوزه الغاية التي قصدها بعض المؤلّفين من جهة ثانية وهي العبرة". ينظر: حمّادي المسعودي. **فنّيات قصص الأنبياء في التّراث العربيّ**. مسكلياني. 2007.

1 طه الحاجري، مقدّمة كتاب **البخلاء**، ص 19.

يرقى إليها الشّكّ. إنّ طريقة الجاحظ في التّفكير ووسيلته في التّعبير محاولة لتعقّل الاختلاف ومشروع دفاع عن وجهي الحقيقة ودعوة إلى الحوار في مجتمع كثيراً ما يسرع إلى حسم الخلاف بحدّ السّيف موصداً بذلك أبواب الحوار.

2. المرجعيّ والتّخييليّ: المناظرة بين السّيرافي ومتّى أنموذجاً

ما منزلة المناظرة في أدب أبي حيّان؟

في أدب الجاحظ رؤيـة جدليّـة تجلّـت في اختيـار المنـاظرة طريقـة تفكـير وتعبير واستقرّت في مباني النّصوص والآثار ومضامينها، فلكلّ صوتٍ صوتٌ مضادّ، ولكلّ حجّة داعمة حجّة داحضة، ولكلّ موضوع زاويتا نظر —على الأقلّ— تجعـل الشّيء الواحد محموداً ومذموماً، مرغوباً فيه ومرغوباً عنه.

وإذا كان الجاحظ قد احتفل بالمناظرة وبفنّ الكلام في الشّيء وضدّه وإظهـار وجهَيْ الحقيقة والدّفاعِ عمّا لا يؤمن به ولا يـذهب إليـه، فـإنّ في مصـنّفات أبـي حيّان التّوحيديّ كلاماً نقديًّا على المناظرة وتصوّراً ناضجاً لمنزلة هذا الفنّ ومقوّماته يمكن رصده متى قارنّا بين فنّ المناظرة وما يدور في فلكها مـن فنـون مجـاورة لهـا متميّزة منها.

وفي هذا السّياق، يرى التّوحيدي أنّ الكلام مع الخصم من المهاترة والمناظرة والمذاكرة. فأمّا المهاترة فباب ينشأ من التّنافس وإيثار الغلبة. وأمّا المذاكرة فالمقصود بها طلب الفائدة كالرّأي المعروض على العقول المختلفة إلى أن يقع الاختيـار عليـه بعد الاتّفاق. وأمّا المناظرة فمتوسّطة بين المهاترة والمذاكرة، قد تفضي إلى المنافسة، وقد توجد بها الفائدة، وهي كالفكاهة بين العلماء.

ولعلّ وقوع المناظرة في منزلة بين المنزلتين استدعى من التّوحيـدي بحثـاً في جدوى هذا الفنّ وقدرته على إجلاء الحقّ وميز الصّواب. وهو مطلب لا يُدرك إلاّ

"إذا صدق النّظر، وكان النّاظر عارياً من الهوى"[1].

ولكنّ في النّاظرين عجزًا كثيراً ما

"يفضي بهم إلى الحيرة، والحيرة مضلّة، والمضلّة هلكة"[2]

ومرجع هذا العجز إلى أنّ

1 التّوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، اللّيلة 13.

2 المرجع نفسه، اللّيلة 16.

"الملحوظ بسيط، والمدروك بعيد، والنّاظرين كثيرون، والباحثين مختلفون، والكثرة فاتحة الاختلاف، والاختلاف جالب للحيرة، والحيرة خانقة للإنسان، والإنسان ضعيف الأسر، محدود الجملة، محصور التّفصيل، مقصور السّعي، مملوك الأول والآخر، غشاؤه كثيف، وباعه قصير، وفائته أكثر من مدركه، ودعواه أحضر من برهانه، وخطؤه أكثر من صوابه، وسؤاله أظهر من جوابه"[1]

وعلى هذا الأساس يرى أبو حيّان أنّ من المسائل مسائل أجدر بالمرء أن يعترف بها بدلاً من الفحص عن كنهها وبرهانها وما يستصحب الفحص من نقض واعتراض ومن تغالط عارض على جهة التّنافس والتّناصف والمسالطة والمباطلة[2].

والأمر في مجال العقائد أنكى وطريقة المتجادلين فيها أنكر لأنّها تملأ القلب الخالي من الشّبهة شكًّا وتحشو الصّدر السّليم من الرّيب ارتياباً. وهي طريقة ممقوتة من جهة أنّ صاحبها

"يتكلّم في مائة مسألة ويورد مائة حجّة ثمّ لا ترى عنده خشوعاً ولا رقّة. ولا تقوى ولا دمعة، وإنّ كثيراً من الذين لا يكتبون ولا يقرأون ولا يحتجّون ولا يناظرون ولا يكرمون ولا يفضلون خير من هذه الطّائفة وألين جانباً وأخشع قلباً وأتقى لله عزّ وجلّ، وأذكر للمعاد، وأيقن بالثّواب والعقاب، وأقلق من الهفوة. وألوذ بالله من صغير الذّنب، وأرجع إلى الله بالتّوبة، ولم أر متكلّما في مدّة عمره بكى خشية، أو دمعت عينه خوفاً، أو أقلع عن كبيرة رغبة، يتناظرون مستهزئين ويتحاسدون متعصّبين، ويتلاقون متخادعين، ويصنّفون متحاملين"

وينتهي به هذا الوصف إلى الدّعاء عليهم لمبلغ أذاهم وعظم بلواهم وانتشار دائهم وعسر دوائهم

"جذّ الله عروقهم، واستأصل شأفتهم، وأراح العباد والبلاد منهم، [...] وأرجو ألاّ أخرج من الدّنيا حتّى أرى بنيانهم متضعضعاً، وساكنه متجعجعا"[3].

لذلك يرى التّوحيدي أنّ تقليب المسائل بالجدل لا يزيدها إلاّ إغلاقاً، ويرى

1 التّوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، اللّيلة 35.
2 **المرجع نفسه**، اللّيلة 25.
3 **المرجع نفسه**، اللّيلة 8.

أنّ

”من طلب طمأنينة النّفس، ويقين القلب، ونعمة البال، بطريقة أصحاب الجدل وأهل البلاء، حلّ به هذا البلاء، وأحاط به هذا الشّقاء“.

ومرجع ذلك إلى أنّ الكلام [علم الكلام]

”كلّه جدل ودفاع، وحيلة وإيهام، وتشبيه وتمويه، وترقيق وتزويق، ومخاتلة وتورية، وقشر بلا لبّ، وأرض بلا ريع، وطريق بلا منار، وإسناد بلا متن، وورق بلا ثمر، والمبتدئ فيه سفيه، والمتوسّط شاكّ، والحاذق فيهم متّهم، وفي الجملة آفته عظيمة، وفائدته قليلة“[1].

وطريقة المتكلّمين غير طريقة الفلاسفة والمفكّرين: يسعى الفيلسوف إلى اعتبار الحقّ في جملته وتفصيله. بينما لا يتورّع المتكلّم عن استعمال شهادة من العقل مدخولة وعن الهوى يمال به على العقل. والفلسفة سياسة عقليّة تبحث في الحقّ دون تعويل على كثرة معتقديه ولا ترفض ما بدَا من الآراء خاطئاً لقلّة منتحليه ولا تؤثر ما حظي عند النّاس بالتّقديم والإيثار والتّعظيم والاختيار. لأنّ سلطانها العقلُ —وسلطان العقل في بلاد الطّبيعة غريب. والغريب ذليل[2]— أمّا الكلام ففيه قدر من المغالطة والتّمويه والتّدافع وإسكات الخصم بما اتفّق مرجعه إلى هوى المنتحلين وتعصّب النّاصرين وحيل المنفقين. والفرق بينهما يشمل الأخلاق. فالباحث عن الحقّ نبيل المقصد شريف الغاية ذو أخلاق إلهيّة. وفي أخلاق الباحث عن الغلبة سوء أدب كثير، وقلّة تألّه وسوء ديانة، وفساد دخلة، ورفض الورع بجملته[3].

ونجد التّوحيدي في سياق آخر يبحث في علّة اختلاف الأجوبة في المسائل العلميّة واصلاً إيّاه بالتّوجّهات والحواشي وتفاوت العبارات جزالة وضعفاً، واختلاف مراصد النّاظرين الباحثين واقتسامهم جهات النّظر، ونجده ينتهي في

---

1 أبو حيّان التّوحيدي، **المقابسات**، تحقيق حسن السّندوبي، دار المعارف للطّباعة والنّشر، تونس، ط 1، 1991، ص 86، المقابسة الخامسة والثّلاثون.

2 أبو حيّان التّوحيدي، **المقابسات**، ص 52–53 المقابسة السّابعة عشرة.

3 **المرجع نفسه**، ص 116، المقابسة الثّامنة والأربعون.

المقابسة نفسها إلى أنّ الحقّ ليس مختلفاً فيه بل النّاظرون إليه اقتسموا الجهات[1].

فالآراء ثمرات العقول، وهي مختلفة صفاء وكدراً، وكمالاً ونقصاً، ووضوحاً وخفاء، وإيجازاً واتّساعاً، وهي عرضة للنّفس تؤثّر فيها والطّبيعة تستولي عليها. ومتى حصل ذلك كان نصيب الباطل في الرّأي والمعتقد أكبر وأخطر. لذلك كان عرض العقل الواحد على العقول المختلفة أنجع سبيل لتبصّر الحقيقة واختبار المعرفة لكون "النّفوس تتقادح والعقول تتلاقح والألسنة تتفاتح".

وما بين الإيمان بالاختلاف والتّحفّظ منه، والدّعوة إليه والتّحذير منه، والتّسليم به والاعتراض عليه، والتّعايش الفكريّ المعبّر عن التّسامح الهادف إلى إظهار الحقّ والصّواب، والوثوق بالرّأي المعبّر عن التّعصّب والعناد والمسالطة والمباطلة يتنزّل فنّ المناظرة في تصوّر أبي حيّان النّقديّ. فهل لهذا التّصوّر النّقديّ تأثير فيما نقله التّوحيدي من مناظرات؟

نقل التّوحيدي ما جرى في المجالس التي تردّد عليها من محاورات ومناقشات فلسفيّة ومحادثات أدبيّة ومساجلات فكريّة. ولم يكن نصيب المناظرات وافراً في ما نقل، ثمّ إنّ ما استقرّ في آثاره من مناظرات يثير قضيّة الحدود بين المنقول والموضوع. وهي قضيّة موصولة بوجه من وجوه أدبيّة هذا الفنّ. وهو مبحث نقرع بابه انطلاقاً من ليلة مشهورة من ليالي الإمتاع والمؤانسة، هي اللّيلة الثّامنة، استدعى فيها أبو حيّان، استناداً إلى مصادر ذكرها، وقائع مناظرة انعقدت في مجلس الوزير ابن الفرات، بين أبي سعيد السّيرافي ومتّى بن يونس القنّائي.

وردت هذه المناظرة داخل جنس أوسع —هو اللّيلة– ووردت اللّيالي بدورها داخل جنس أشمل استوعبها هو كتاب الإمتاع والمؤانسة بوصفه رسالة وجّهها التّوحيدي إلى أبي الوفاء المهندس. وسننظر في المناظرة مرتحلة في مقامات عديدة، قبل أن تستقرّ في الإمتاع جنساً مندرجاً في جنس متولّداً منه، مولّداً بدوره جنساً جديداً، ضمن عمليّة إبداعيّة تستوجب تدقيق النّظر.

1 التّوحيدي، **المقابسات**، المقابسة 53.

1.2. مقام الرّسالة (التّوحيدي / أبو الوفاء المهندس)

لتأليف الإمتاع والمؤانسة قصّة ذكرها التّوحيديّ في مقدّمة كتابه وخاتمته ولمع منها وردت في تضاعيفه، وهي قصّة التّأميل وطلب الجاه والجدوى والقصد إلى خطب الجود وانتجاع الجناب تبرّماً بشظف العيش وسوء الحال. وقد كان أبو الوفاء المهندس سبب أبي حيّان إلى بلاط الوزير البويهي ابن سعدان وسبيله إلى صون النّفس عمّا به يراق ماء الوجه وإلى تنفيق بضاعة أهل العلم في السّوق الكاسدة. فله من هذه الجهة عليه فضل، وعلى أبي حيّان لصديقه، من الجهة نفسها، واجب الوفاء لأبي الوفاء، وتبديد ما ساور النّفس من شكوك لا سيّما أنّ بلاطات الوزراء يجري فيها ما يجري ممّا يبعث على الحيطة والحذر، والتّيقّظ والحزم، ومعرفة دقيق الأمور تُرصد في لحظات الأنس والاسترسال بين الأديب والوزير عندما ينطلق اللّسان على عفو البديهة متحرّراً من إكراهات المقام. ولا يُستبعد في رواية أبي حيّان التّزيّد والتّأليف، لا سيّما أنّ الرّجل في مجال إنشاء الأقوال ونسبتها معروف، ولذلك صلة بتقاليد الكتابة في قديم أدب العرب.

وإذا صحّ هذا الأمر فإنّ النّصّ الأدبيّ يشهد أمراً عظيماً وحدثاً جليلاً متمثّلاً في انتقاله من حال إلى حال: من عفو المشافهة إلى تدبير الكتابة، ومن نظام علاميّ موازٍ يساعد على إبانة المقصد بتوظيف النّبر وكيفيّات النّطق رفعاً وخفضاً، وهمساً وجهراً، وتشديداً وارتخاء، وسائر طرائق التّواصل التي تكون فيها الإشارة بديلاً من العبارة وأنهض من القلم بالمقصد، وجملة ما يعرض للمتكلّم من حالات تكشف عمّا في أعماق النّفس من اضطرابات، من قبيل الاحمرار والارتعاش والارتباك والتّجهّم والتّقبّض والانشراح والانبساط، وما يرتسم على الوجه والجسد من علامات وحركات إلى ما تقتضيه الكتابة من طقوس مغايرة وما تتوسّل به من أنظمة الإبلاغ والتّبليغ. ولعلّ أهمّ تحوّل يكمن في الانتقال من إكراهات المقام تعرُض للمشافه إلى فسحة الكلام يُتخيّر ويُهذّب ويُرتّب على نحو يرقى به في مراتب الجمال. أو لم يقل صاحب البرهان

> "ليس العجب من رجل تكلّم فأخطأ أو قصّر ولكنّ العجب ممّن أخذ دواة وقرطاسا وخلا بفكره، كيف يعزب عنه باب من أبواب الكلام يريده أو وجه من وجوه المطالب يؤمّه".

والمطلب عسير لاعتماده على الذّاكرة، والذّاكرة قاصرة، ولاستدعائه العلم، وآفة

العلم النّسيان، ولجريانه في مجلس الوزير والمجالس أمانات، ولاتّصاله بالسّياسة، وفي السّياسة ما كلّ ما يجري يُقال، ولاقتضائه عقداً بين المرسل والمرسل إليه، فيه تتحدّد مراسم الكتابة ويُتقيّد بضوابطها. ومن أهمّ مقوّمات هذا العقد، ممّا يندرج في خطّة الكتابة والتّأليف، أن يكون النّاقل أميناً وفيًّا يروي ما جرى دون تزيّد أو تحوير، وأن يكون الكلام المنقول

"على تباعد أطرافه واختلاف فنونه مشروحاً، والإسناد عالياً متصّلاً، والمتنُ تامًّا بيّناً، واللّفظ خفيفاً لطيفاً، والتّصريح غالباً متصدّراً، والتّعريض قليلاً يسيراً"

وأن يتوخّى الحقّ في تضاعيفه، والصّدق في إثباته وتوضيحه، وأن يلتزم بجملة من القواعد والضّوابط منها مراعاة مواطن الحذف والإطناب، فلا حذف يخلّ بالمعنى، ولا إلحاق يوصل الكلام بالهذر. ويكون التّنبيه على ما يعتري القائل من فتنة الكلام من قبيل تجميل القبيح وتكثير القليل،

"فإنّ الكلام صلف تيّاه لا يستجيب لكلّ إنسان، ولا يصحَبُ كلّ لسان. وخطرُه كثير، ومتعاطيه مغرور، وله أَرَنٌ [نشط] كأرَن المُهر وإباءٌ كإباء الحَرون [التي لا تبرح أعلى الجبال من الصيد] وزهو كزهو المَلِك، وخَفْقٌ كخفق البرق، وهو يتسهّل مرّة ويتعسّر مراراً، ويَذِلّ طوراً ويعزّ أطواراً".

لذلك يُطلب إلى أبي حيّان أن يتقيّد بجملة من ضوابط الكتابة تتيح للمكتوب البقاء والإرواء والإفادة والإمتاع لكون الكتاب يشمل نفعه من حضر ومن غاب:

"واعمِد إلى الحسن فزد في حسنه، وإلى القبيح فانقص من قبحه، واقصد إمتاعي بجمعة نظمه ونثره، وإفادتي من أوّله إلى آخره، [...] ولا تومئ إلى ما يكون الإفصاح عنه أحلى في السّمع وأعذب في النّفس وأعلق بالأدب، ولا تفصح عمّا تكون الكناية فيه أستر للعيب، وأنفى للرّيب".

والتّوحيدي واع بأنّ مطلوب مخاطبه عزيز المنال وأنّ الخوض فيه يشقّ ويصعب. إذ

"ليس يصحّ كلّ ما يقال فيُروى على وجهه، وليس يخفى أيضاً كلّ ما يجري فيُمسك عنه، والأمور مَرِجَةٌ [الفساد والقلق والاختلاط والاضطراب] والصّدور

حرجة والاحتراس واجب والنّصح مقبول والرّأي مشترك"[1].

وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يتقرّر جميع ما جرى ودار بين الأديب والوزير، لأنّ الأمر موصول بقوّة أحكم هي قوّة الكتابة وطقوسها، وهي رديف التّلطّف بالسّحر الحلال.

ويستأذن التّوحيدي أبا الوفاء المهندس في تحويل الكلام إلى رسالة "تشتمل على الدّقيق والجليل، والحلو والمرّ، والطّريّ والعاسي، والمحبوب والمكروه...". ويكون الجواب "أن اِفْعَلْ".

وعلى هذا النّحو تصبح الرّسالة إطاراً يحتضن أجناساً قوليّة ويولّدها في آن واحد، ضمن عمليّة أدبيّة هي في ظاهرها نقل وتسجيل وتوثيق وفي حقيقتها إنشاء وتركيب وتأليف.

وفي سائر ليالي «الإمتاع والمؤانسة» ما يذكّر بهذا المقام ويذكر فضل هذا الصّديق. نتبيّن ذلك في الجمل الدّعائيّة الاعتراضيّة، وفي جمل الإشارات التي تستدعي الإطار العامّ للكتابة والتّأليف. يقول التّوحيدي، قبيل عرض المناظرة في اللّيلة الثّامنة:

"ثمّ إنّي **أيّها الشّيخ —أحياك الله لأهل العلم وأحيي بك طالبيه— ذكرتُ للوزير مناظرة جرت في مجلس الوزير أبي الفتح [الفضل بن] جعفر بن الفرات** بين أبي سعيد السّيرافي وأبي بشر متّى [بن يونس القُنّائي، من أهل دَير قُنّى، كان نصرانيًّا عالماً بالمنطق، وإليه انتهت رئاسة المنطقيّين في زمنه، نزل بغداد بعد سنة عشرين وثلاثمائة، وكانت وفاته في سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة] واختصرتها، **فقال لي**: اكتب هذه المناظرة على التّمام فإنّ شيئاً يجري في ذلك المجلس النّبيه بين هذين الشّيخين بحضرة أولئك الأعلام ينبغي أن يُغتنم **سماعُه** وتُوعى فوائده، ولا يُتهاون بشيء منه. **فكتبتُ**: حدّثني أبو سعيد بلُمع من هذه القصّة. فأمّا علي بن عيسى الشّيخ الصّالح فإنّه رواها مشروحة".

ونقف في هذا الشّاهد على حدث مهمّ له صلة بتوثيق المناظرة، وهو أنّ طلب الكتابة قد تمّ بأمرين وصدر عن سلطتين: أمر الوزير البويهي وقد كان —في

1 التّوحيديّ، **الإمتاع والمؤانسة**، ص 421.

ظاهر القول- مدفوعاً بجمع فوائد العلم، وأمر الصّديق، وقد كان غامضاً مريباً، مدفوعاً برغبة في معرفة ما جرى في بلاط الوزير. ويمكن أن نضيف إليهما سلطة ثالثة هي سلطة الكتابة وأمراً ثالثاً يوجّهه أبو حيّان إلى نفسه وله فيه مآرب شتّى يكشف عنها التّحليل.

هذا مقام الرّسالة، يجري بين التّوحيدي وأبي الوفاء، وهو إطار شامل لأربعين ليلة شبيهة بما كان يجري بين بارعة القصّ شهرزاد والملك شهريار. تُستهلّ في الغالب بكلام الوزير يقترح عل أبي حيّان موضوعاً يحلّله ومسألة يستطلع فكره فيها، أو يطلب إليه إبداء رأي أو شرح غريب أو توضيح غامض أو رفع مشكل أو إمتاع مجلس. وإجمالاً بُنيت تلك اللّيالي على طلب وتحقيق الطلب، وسؤال وتقديم الجواب. وفي تضاعيف السّمر تنفتح شهوة المعرفة فيكون الاستطراد والمراوحة بين فنون الأدب والفكر، قبل أن تُختم اللّيلة بملحة الوداع. من دون أن يعني ذلك سير المحاورة بينهما على غير منهج أو انقياد المتحاورين لشجون الكلام. في هذا المقام —مقام السّمر– تتنزّل المناظرة، ومن صلب اللّيالي تتولّد وقد دفع إليها مسار الحوار، في سياق مخصوص يسمح باستدعائها ويجعلها مكوّناً من مكوّنات اللّيلة الثّامنة وعنصراً من عناصر تكوينها.

2.2. مقام المسامرة (التّوحيدي / وابن سعدان)

الافتتاح والـتّأطير

تبدأ اللّيلة الثّامنة، في مقام المسامرة، وفي جنس مشكليّ يقع على حدود أجناس يعسر إنماء النّصّ إلى أحدها، ما بين محاورة المفكّرين والفلاسفة، ومحاضرة الأدباء والبلغاء، ومسامرة الجلساء والأصفياء.

يفتتح الوزير اللّيلة —والافتتاح من علامات السّلطة وامتلاك الكلام– ويختتمها لا على ما جرت به أغلب اللّيالي، طالباً ملحة الوداع، بل منبّهاً محاوره الذي استرسل في الكلام على أنّ

"اللّيل قد ولّى، والنّعاس قد طرق العين عابثاً والرّأي أن نستجمّ لننشط، ونستريح لنتعب"

ضابطاً له موضوع اللّيلة القادمة حتّى يستعدّ ويتزوّد

"وإذا حضرت في اللّيلة القابلة أخذنا في حديث الخَلق والخُلُق إن شاء الله"

راسماً له طريقة تناول ما يعرض من مسائل

"وأنا أزوّدك هذا الإعلام ليكون باعثاً لك على أخذ العتاد بعد اختماره في صدرك، وتَحيلَ الحالَ به عند خوضك وفيضك، ولا تجبن جبن الضّعفاء، ولكن قل واتّسع مجاهراً بما عندك، منفقاً ممّا معك. وانصرفتُ".

في اللّيلة الثّامنة **مناظرة جرت في مجلس الوزير أبي الفتح [الفضل بن] جعفر بن الفرات** بين أبي سعيد السّيرافي وأبي بشر متّى [بن يونس القُنّائي، وردت في ثنايا القول الجاري بين الوزير ابن سعدان والأديب أبي حيّان. تقدّمها حديث ابن سعدان عن أيسر الطّرق لإدراك الفلسفة وبلوغ الحكمة ونيل السّعادة وتحصيل الفوز. وردّ أبي حيّان وموقفه من رسالة ابن يعيش من جهة ومن طرائق تحصيل المعارف والعلوم وقدرة الإنسان على الكمال من جهة ثانية. وفي ثنايا الرّدّ يذكر التّوحيدي لابن سعدان مناظرة جرت في مجلس الوزير ابن الفرات بين أبي سعيد السّيرافي ومتّى بن يونس القنّائي، ثمّ يستأنف الكلام بعد الانقطاع.

"فقال لي الوزير عند منقطع هذا الحديث: ذكّرني شيئاً قد دار في نفسي مراراً وأحببت أن أقف على واضحه: أين أبو سعيد من أبي عليّ، وأين عليّ بن عيسى منهما، وأين ابن المراغي أيضاً من الجماعة؟ وكذلك المرزباني وابن شاذان وابن الورّاق وابن حيّويه؟"

ويجيب التّوحيدي عاقداً المفاضلة بين هؤلاء الأعلام، ذاكراً فضل كلّ منهم في مجاله وعلمه، ما عيب عليه، وما قصّر فيه، وما جنح إليه، وما اشتهر به، ممّا يمكن إدراجه ضمن أدب المفاضلات والموازنات. فالمناظرة من هذه الجهة مثّلت عنصر بناء لليلة الثّامنة وأحد مكوّناتها اللّغويّة والدّلاليّة والتّأويليّة. وهو ما يدعونا إلى النّظر في سياقها.

يستند ابن سعدان، في فاتحة اللّيلة، إلى رسالة ابن يعيش في إمكان إدراك الفلسفة، فيعرضها بإيجاز ويستوقف التّوحيدي على غرضها. حاول ابن يعيش في هذه الرّسالة أن يفشي أسرار الفلسفة بما هي علم مضنون به على غير أهله. فتحدّث عن نهج مسلوك مختصر عظيم الفائدة قليل العناء، خلافاً للنّهج السّائد والمتداول، القائم على إتعاب الطّالب والتّطويل عليه. والنّهجان مختلفان من

جهات عديدة: في النّهج الأوّل إخلاص للعلم والنّهج الثّاني تكسّب به، هذا ييسّر تحصيله وذاك يمنع الجواز إليه، فالفرق بينهما هو فرق ما بين التّبسيط والتّطويل، وكذلك العالم يُرى في صورتين: صورة المعين على بلوغ الحكمة، وصورة الغاشّ الحاسد يكتم علمه ولا يسمح به إلاّ بمقابل، قد اتّخذه معيشة ومكسبة ومأكلة ومشربة. أو هو كما يوجزه التّشبيه ويكثّفه دلاليًّا (كسور من حديد)، فدون تحصيل المعارف والعلوم عقبات وأيّ عقبات. في هذا العرض اتّهام ضمنيّ للعلماء والأدباء بالبخل وقلّة النّصح ولؤم الطّباع.

"وقال لي مرّة أخرى: أوصل وهبُ بن يعيش الرقّي اليهوديّ[1] رسالة يقول في عُرضها بعد التّقريظ الطّويل العريض: إنّ هنا طريقاً في إدراك الفلسفة مُذلّلة مسلوكة مختصرة فسيحة، ليس على سالكها كدّ ولا شقّ في بلوغ ما يريد من الحكمة ونيل ما يطلب من السّعادة وتحصيل الفوز في العاقبة، وإنّ أصحابنا طوّلوا وهوّلوا وطرحوا الشّوك في الطّريق، ومنعوا من الجواز عليه غشًّا منهم وبخلاً ولؤم طباع وقلّة نصح وإتعاباً للطّالب وحسداً للرّاغب، وذلك أنّهم اتّخذوا المنطق والهندسة وما دخل فيهما معيشة ومكسبة، ومأكلة ومشربة، فصار ذلك كسور من حديد لطلاّب الحكمة والمحتجّين للحقيقة والمتصفّحين لأثناء العالم وكلاماً هذا معناه، وإلى هذا يرجع مغزاه".

تضمّنت رسالة ابن يعيش قضايا تتعلّق بعسر طريق الفلاسفة وبإستراتيجيّات تحصين القول الفلسفيّ تطويلاً وتشعيباً، وإتعاباً وإرهاقاً، بل حفظاً واستئثاراً لا يخلوان من الحسد والتكسّب. والمسلك مثير لأنّ حركة النّقل قد ابتدأت قبل عصر أبي حيّان بزمان. فهل الأمر موصول بصعوبة التّرجمة وجدّة المصطلحات والمفاهيم وضعف التّكوين أم بسوء طباع الفلاسفة والمناطقة وحيلهم في التّكسّب والارتزاق؟ أيّا يكن الجواب فإنّه لا يمكن إنكار وجود صراع في الحضارة العربيّة الإسلاميّة لا بين أصيل العلوم ودخيلها فحسب بل بين مسلكين في تحصيل العلم وقيمتين أخلاقيّتين مختلفتين: بين علم لا يُصان إلاّ ببذله ونشره، وعلم مضنون به لا على غير أهله وإنّما بغير حقّه. وللمسألة وجه آخر: ما قيمة المعارف والعلوم إن هي لم تحم صاحبها من الفقر المدقع ومن التّكفّف الفاضح عند

---

1 ورد هذا الاسم في **المقابسات**، كان أبو حيّان يسأله في مسائل الفلسفة.

الخاصّة والعامّة؟ وقد يكون الجواب على هذا السّؤال بالفعل الذي أقدم عليه أبو حيّان وهو في عشر التّسعين، عندما قام بإحراق كتبه. هذا سؤال الوزير، فكيف سيكون ردّ الأديب؟

قامت خطّة الرّدّ على تعقّل المسألة بإنعام النّظر فيها وانتهاج طريق الإنصاف دون تعصّب لأصحاب المهنة ولا عرض تقرير لما يقال عنهم. هو منهج يحقّ الحقّ ويبطل الباطل ويسعى إلى توضيح الغامض وشرح الملتبس ورفع الشّبهة وبيان وجوه المغالطة. سلك فيه التّوحيدي مسلكين:

- **مسلك التّبرير والإعذار**: ذلك أنّ ابن يعيش —وهو صورة لأبي حيّان– أرسل إلى الوزير نصحاً وتقرّباً وطلباً للانتجاع. وهو صورة للعالم يجود بعلمه ويبخل عليه أهل عصره، فإذا هو شديد الفقر ظاهر الخصاصة لاصق بالدّقعاء.

- **ومسلك التّوضيح والاحتجاج**: وفيه ينبّه على المفارقة القائمة بين كثرة العلوم وقصر عمر الإنسان، ممّا يحول دون الكمال، فهو عظيم الطّموح محدود الوسائل، ويخلص التّوحيدي من هذه القضيّة إلى قضيّة ثانية هي تدبّر المسلك الكفيل بنيل السّعادة وتحصيل الفوز والنّجاة. وذلك بمعرفة الطّبيعة والنّفس والعقل والإله ليكون بذلك في غنى عن قراءة الكتب الكبار ذوات الورق الكثير. ولكنّه ينتهي، فيما بعد، إلى أنّ هذه الطّريق غير متاحة لجميع الرّاغبين في العلم. نتبيّن ذلك في صياغة القول بسؤال بلاغيّ يفيد معنى الاستبعاد (ولكن أين ذلك الفرد؟) ومنها يخلص التّوحيدي إلى حاجة الإنسان إلى الآخر واستعانته به في اقتفاء آثار المنطقيّين والمهندسين، لأنّ القادر بنفسه قليل، والمستطيعين بغيرهم كثر.

وفي هذا السّياق يستدعي صورة علم من أعلام الفلسفة والمنطق "متّى كان يملي ورقة بدرهم مقتدريّ" وهو شاهد يؤكّد ما جاء في قول ابن سعدان في أوّل اللّيلة، ويبدي التّوحيدي رأيه فيه مستبشعاً فعاله، مؤكّداً خسرانه، مكذّباً زعمه (وعنده أنّه في ربح) ثمّ يسلك مسلك التّقبيح والتّشنيع عليه، فيذمّ خلقه وسلوكه،

> "فإنّ متّى كان يُملي ورقة بدرهم مقتدريّ وهو سكران لا يعقل، ويتهكّم، وعنده أنّه في ربح، وهو من الأخسرين أعمالاً الأسفلين أحوالاً".

وفي هذا السّياق يُستأنف الكلام من جديد. وقد حصل تداخل بين المقام التّرسّليّ (موجّه إلى أبي الوفاء المهندس) ومقام المشافهة (التّوحيدي في بلاط الوزير وقد

طلب إليه كتابة المناظرة) ومقام الكتابة (التّوحيدي وهو يعيد تركيب المناظرة في الإمتاع).

ويكون استدعاء المناظرة سبباً إلى فنّ من أفانين الأدب جديد وإلى ضرب من ضروب النّقد هو أقرب إلى الموازنات والمفاضلات، نتبيّن هذا في طلب الوزير ابن سعدان:

"**فقال لي الوزير عند منقطع هذا الحديث**: ذكّرتني شيئاً قد دار في نفسي مراراً وأحبّ أن أقف على واضحه، أين أبو سعيد من أبي عليّ، وأين عليّ بن عيسى منهما، وأين ابن المراغيّ أيضاً من الجماعة؟ وكذلك المرزباني وابن شاذان وابن الورّاق وابن حَيّوَيه؟"

ويتحقّق الطّلب بجواب أبي حيّان وتناوله موضوع المفاضلة بين أعلام الأدب والفكر برؤية ورويّة وبحث دقيق وتفكير عميق وبمنهج يُنصف به الأدباء والمفكّرين فلا يقضي لهم أو عليهم بقدر ما يكشف مواطن إجادتهم ويبرز فضائلهم وحدود إضافتهم. فأبو سعيد، وهو أحد المتناظرين

"أَجْمَعُ لشمل العلم، وأنظم لمذاهب العرب وأدخل في كلّ باب، وأخرج من كلّ طريق، وألزم للجادّة الوسطى في الدّين والخُلُق، وأروى في الحديث، وأقضى في الأحكام، وأفقه في الفتوى، وأحضر بركة على المختلفة، وأظهر أثرا في المقتبسة. ولقد كتب إليه نوح بن نصر —وكان من أدباء ملوك آل ساسان– سنة أربعين، كتاباً خاطبه فيه بالإمام وسأله عن مسائل تزيد على أربعمائة مسألة، الغالب عليها الحروف، وباقي ذلك أمثال مصنوعة على العرب شكّ فيها فسأل عنها [...] وأبو سعيد مات في رجب سنة ثمان وستّين وثلاثمائة".

ويعمد التّوحيدي إلى المقابلة بين نمطين من المعرفة والسّلوك إجلاء الصّفة في ذات الموصوف بها، فإذا كان أبو سعيد

"يصوم الدّهر، ولا يصلّي إلاّ في الجماعة، ويقيم على مذهب أبي حنيفة، ويلي القضاء سنين..."

فإنّ أبا عليّ

"يشرب ويتخالع ويفارق هدي أهل العلم وطريقة الرّبّانيّين وعادة المتنسّكين"

ويخلص القارئ، بهذه المقابلة، إلى أنّ أبا سعيد منفرد النّظير بعيد القرين.

وموضوع الموازنة والمفاضلة مبحث عسير وأمر متعذّر ما لم ينل الموازن أو المفاضل درجة من يتحدّث عنهم ويفاضل بينهم، بل أجدر به أن يشرف عليها ويفوقها لتُتاح له المعرفة العميقة واستخلاص النّتائج الدّقيقة بعيداً عن الانطباعات والتّخمينات. وقد بدَا التّوحيدي فيما رصد من فروق ناقدا راسخ القدم في العلم ذا زاد يُكسبه قدرة على تبديد ما أشكل عليه.

ومتى نزّلنا المناظرة في سياقها ووصلناها بما قبلها وبعدها تبيّنّا أنّها نهضت بجملة من الوظائف وحلّت محلّ الحجّة على أمور كثيرة:

- هي حجّة على قول أبي حيّان (رأيه في المسألة: إدراك الفلسفة وبلوغ الحكمة)
- وهي تفصيل حيويّ لموقفه من متّى،
- وهي استجابة لرغبة الوزير الذي أمره بكتابتها،
- وهي وفاء لأبي الوفاء المهندس الذي طلب إليه سرد جميع ما جرى في بلاط ابن سعدان،
- وهي بالنّسبة إلى التّوحيدي ذات وظيفتين مزدوجتين: هي وعي بفائدة العلم والجدّ في تحصيله ونشره "فإنّ شيئاً يجري في هذا المجلس النّبيه ينبغي أن يغتنم سماعه" وهي ممارسة الوجود بالكتابة والإبداع.
- وهي متولّدة من جنس المحاورة ومولّدة لجنس آخر من الكلام هو أقرب إلى أدب الموازنات.

هذه صورة المناظرة في سياقها العامّ الذي احتضنها. لها به وشائج ومعاقد نسب، وله بها أسباب إلى الأدب. غير أنّ للمناظرة خصائص ومميّزات ووظائف ومدلولات آتية من جهة تركيبها وأدائها وتوزيع الأدوار فيها.

وإذا كان الإمتاع والمؤانسة قد حفل ببعض المناظرات التي كان فيها التّوحيدي طرفاً مشاركاً أو حاضراً معاينا، فإنّ أهمّ ما يستوقف الباحث في هذه المناظرة اعتماد التّوحيدي فيها مصدرين صريحين مثيرين، ومصدراً ثالثاً مسكوتاً عنه مؤثراً في سرد أطوار المناظرة، متحكّماً في انتقاء الأقوال وتوزيعها، موصولاً بموقف التّوحيدي من الجدل عامّة. وهو مصدر يُستخلص من آرائه المبثوثة في تضاعيف مصنّفاته ويدعو إلى التّدبّر ويبعث على التّفكير.

مصادر الخبر ومراجع الكتابة

يقول التّوحيدي قبل سرد المناظرة:

(**فقال لي [ابن سعدان]**: اكتب هذه المناظرة على التّمام فإنّ شيئاً يجري في ذلك المجلس النّبيه بين هذين الشّيخين بحضرة أولئك الأعلام ينبغي أن يُغتنم **سماعُه** وتُوعى فوائده، ولا يُتهاون بشيء منه. **فكتبتُ**: حدّثني أبو سعيد **بلُمع** من هذه القصّة. فأمّا علي بن عيسى الشّيخ الصّالح فإنّه **رواها مشروحة**)

ويقول بعد أن عرض المناظرة:

(هذا آخر ما كتبتُ عن عليّ بن عيسى الرّمانيّ الشّيخ الصّالح بإملائه. وكان أبو سعيد قد روى لُمعاً من هذه القصّة. وكان يقول: **لم أحفظ عن نفسي كلّ ما قلتُ**، ولكن كتب ذلك أقوامٌ حضروا في ألواح كانت معهم ومحابر أيضاً، **وقد اختلّ عليّ كثير منه**).

ذكر أبو حيّان أنّ له في نقل هذه المناظرة مصدرين أوّلهما لمع من حديث أبي سعيد (وهو أستاذه وأحد المتناظرين) وفي هذا المصدر خطران يحولان دون الأمانة والإنصاف واستدعاء طمأنينة المتلقّي المنصف، لا لأنّ أبا سعيد يتحدّث عن نفسه بإعجاب ويتحدّث عن خصمه بالتّهوين فحسب، وإنّما، بالإضافة إلى ذلك، لأنّ الحكم العدل يصغي إلى الخبر الواحد آتيا من الخصمين. فماذا انتقى السّيرافي من وقائع هذه المناظرة وماذا أخفى وعلام تكتّم؟ أيّا يكن اختلاف الأجوبة فإنّ هناك أمراً ما من تقريره بدّ، وهو أنّه لم ينقل كلّ ما جرى ولا نقله بالكيفيّة نفسها. وليس الأمر مختصًّا بالسّيرافي منحصرا فيه ومقتصراً عليه، لأنّ من طبع الإنسان –إلاّ قليلاً ممّن عصم الله– أن يمدح نفسه ويذمّ غيره، تلك سجيّة فيه قائمة وطبع عليه قد جُبل. أمّا الخطر الثّاني فمأتاه أهمّية المسكوت عنه في مجال الأدب خاصّة وفي مجال التّبادلات القوليّة ونقل الأخبار عموماً، فما أخفاه أبو سعيد لا يُستبعد أن يكون أهمّ ممّا ذكره، ولا يُستبعد أن يكون المسكوت عنه في هذه المناظرة أبلغ من المنطوق والمصرّح به. هاهنا يُدعى القارئ / المتلقّي إلى استنطاق أسرار النّصّ وتجاوز ظاهر ما يصرّح به النّصّ إلى باطن ما يخفيه. ويمكن أن نضيف إلى هذين الخطرين خطرا ثالثاً متمثّلاً في ما ينشئه الإلماع والإيجاز من فراغات نصّيّة وثغرات يُدعى المؤلّف –بطرق واعية أو لا إراديّة– إلى ملئها وما

يترتّب على ذلك من تحوير للنّصّ الأصليّ إضافة وتعديلاً قصد تحقيق اتّساقه وانسجامه، لا سيّما إذا كنّا في عمليّة إبداعيّة من صميم الأدب. والحاصل من ذلك كلّه أن لا حدّ فاصلاً بين المنقول والموضوع، والواقع والفنّ، وعفو المشافهة وتدبير الكتابة.

هذا عن المصدر الأوّل، أمّا المصدر الثّاني لرواية أبي حيّان فهو عليّ بن عيسى، وهو أحد الحاضرين في المجلس، والمجالس أمانات بمعنيين: معنى الحفظ والكتمان، ومعنى الأمانة في نقل ما جرى إذا اقتضت الحاجة ذلك. ولكن ما يلاحظ هو أنّ عليّ بن عيسى كان في وقائع المناظرة، من أنصار أبي سعيد السّيرافي، معجبا به لا يخفي إعجابه، ومشيدا بفضله مبالغا فيه، فخبره من هذه الجهة ملتبس بذاتيّة صاحبه، وهو ينقل ما جرى من جهةٍ ما، ولا يُستبعد أن يعمد إلى تحسين القبيح وحمد المذموم متى تعلّق الأمر بالسّيرافي. وإلى تقبيح الحسن وذمّ المحمود عند الحديث عن خصمه. ثمّ إنّ عليّ بن عيسى قد أضاف إلى المناظرة شرحاً للمشكل والغامض والعويص، مدفوعاً في الظّاهر بنزعة تعليميّة تعمّ النّفع وتنشر فضل العلماء في المجالس. والشّرح في جوهره قراءة ومحاولة فهم. وأيّة قراءة لا يمكنها أن تستوفي معاني النّصّ ومدلولاته فضلاً عن حسن تمثّلها وسلامة فهمها. إنّ القراءة عمليّة توجيه للمعنى (Orientation) وفي عمليّة التّوجيه تُستدعى عناصر عديدة (طبيعة الشّارح. عقيدته. علاقته بالمناظرين. ميولاته وأهواؤه...).

والإشكال هو أنّ المصدرين ينصهران في نسيج واحد وعمل واحد: هكذا يجد التّوحيدي نفسه في لعبة كتابة معقّدة، بين مصدرين أوّلهما شحيح (في شكل لُمع وإضاءات) والثّاني مسهب فيه شرح وتطويل يُدعى معهما إلى الإيجاز والاختصار وحذف الفضول دون تحريف المعنى أو تغيير المقصد. فالمناظرة من هذه الجهة أقرب إلى الإنشاء منها إلى الإخبار، والتّوحيدي –بمزاوجته بين هذين المصدرين– يبدع نصّه موهما بنقله. ولا عجب، فقد أقرّ معاصروه والمؤرّخون من بعده بأنّه كثيراً ما يتزيّد ويتقوّل وينسب إلى القائلين أقوالاً لا تصحّ نسبتها إليهم. ومن هذه الجهة تنتسب المناظرة إلى الأدب بما هو إنشاء وإبداع، وترتيب وتنظيم، وتنضيد للمادّة السّرديّة وتوزيعها على المتكلّمين، وعدول عن صور الوقائع حاصلة بالعيان إلى صورتها مفهومة في الأذهان مجراة على اللّسان تثبّتها الكتابة بوصفها أرقى أشكال البيان.

فكيف تمّ تحويل الحدث حديثاً؟

3.2. مقام المناظرة: (السّيرافي / متّى بن يونس)

تبدأ المناظرة بالسّؤال، يسأل أبو سعيد السّيرافي متّى بن يونس "حدّثني عن المنطق ماذا تعني به" وتنتهي بالانقطاع، وقد أعلن الوزير ابن الفرات عن انتصار السّيرافي وأقبل يثني عليه. وما بين البداية والنّهاية حرّك المناظرةَ مبدأ الادّعاء والاعتراض، فكانت في شكل تبادلات قوليّة ووحدات تناظريّة.

1.3.2. بناء المناظرة

من خصائص هذه المناظرة حضور الطّرف الثّالث فيها حضورَ موجّه لمسارها مؤثّر في بنائها. ولذلك سننظر في مبناها من جهتين متكاملتين: من جهة المتناظرين في عرضهما الآراء والاعتراض عليها، ومن جهة تدخّل الوزير —الخصم والحكم— في مسار المناظرة.

1.1.3.2. باعتماد الوحدات التّناظريّة والتّبادلات القوليّة (بين المتناظرين)

في كلّ وحدة تناظريّة أو تبادل قوليّ رأي ورأيٌ مخالف أو مناقض. وينهض كلّ مناظر بوظيفتين متكاملتين متداخلتين هما التّأسيس والتّقويض، أو الدّفاع عن رأيه والسّعي إلى إبطال رأي الآخر:

1. في **الوحدة التّناظريّة الأولى** يفتتح السّيرافي القول فيطلب إلى خصمه تعريف المنطق واعدا إيّاه —على سبيل الإغراء والتّمويه— بأنّه إذا فهم مراده قبل صوابه وفق السّنن التي تجري بها المناظرات، يعني بذلك آداب الجدل وضوابطه من سعي إلى إجلاء الحقّ وقبوله والتّسليم به متى بان. ويحقّق متّى هذا الطّلب فيعرّف المنطق بوصفه

> "آلة من آلات الكلام يُعرّف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفاسدُ المعنى من صالحه".

ويؤدّي المعنى المجرّد بالتّشبيه المحسوس لغاية الإفهام والتّوضيح

"كالميزان، فإنّي أعرف به الرّجحان من النّقصان. والشّائل [المرتفع] من الجانح".

وبهذا التّعريف تبرز مكانة المنطق بين العلوم، إذ هو تاجها عليه تعوّل وإليه تحتكم. وبهذا التّعريف يجد السّيرافي —وقد انتدبه المجلس للمناظرة— بين أمرين: إمّا أن يسلّم لمتّى بصحّة ما ذهب إليه وعندئذ يكون قد أنهى المعركة قبل الخوض فيها، وإمّا أن يعترض على قوله اعتراضا يُدعى معه إلى تقديم الحجج وتكثيفها والتّأكّد من قوّتها وسلامتها لا سيّما أنّه يواجه رجل المنطق، والمنطقيّ على كلّ شيء قدير.

2. في **الوحدة التّناظريّة الثّانية** يعترض أبو سعيد السّيرافي على هذا التّعريف من جهتين: أولاها آلة الوزن المحقّقة لهذه الوظيفة، وقد أسندها إلى "النّظم المألوف والإعراب المعروف" في لغة العرب. وإلى العقل البشريّ عندما تختلف اللّغات. وثانيتها معرفة الشّيء الموزون من حيث جوهره وقيمته وصفاته

"فمن لك بمعرفة الموزون أيّما هو حديد أو ذهب أو شَبَه؟"

ويقول:

"ليس كلّ ما في الدّنيا يوزن، بل فيها ما يوزن، وفيها ما يُكال، وفيها ما يذرع، وفيها ما يُمسح و [فيها ما] يُحرَز، وهذا وإن كان هكذا في الأجسام المرئيّة، فإنّه على ذلك أيضاً في المعقولات المقرّرة، والإحساسات ظلال العقول تحكيها بالتّقريب والتّبعيد، مع الشّبه المحفوظ والمماثلة الظّاهرة".

وبهذه المطاعن يؤكّد جهل خصمه مستثمراً معنى بيت شعريّ مشهور لأبي نواس قاله في معرض الاحتجاج على تشدّد النّظّام في أمر العفو الإلهيّ "فأنت كما قال الأوّل: حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء". ويخلص السّيرافي، من ثمّة، إلى أنّ تعريف متّى للمنطق ينطبق على لغة اليونان ولا يلزم لغة العرب ولغات التّرك والهند والفرس. ومن هذه الجهة لا يمكن تحكيم المنطق اليونانيّ في تلك اللّغات فيكون لها قاضياً وحكماً لميز المعاني حتّى تقبل سليمه وترفض سقيمه. ومن مدلولات هذا القول إبطال زعم متّى بأنّ جميع النّاس وسائر العلوم في حاجة إليه لا تستقيم معانيهم إلاّ به. في المقابل، يؤكّد متّى هذه الأطروحة معتمداً العقل قاسماً مشتركاً بين البشر على اختلاف أجناسهم ولغاتهم.

"فهم في المعقولات سواء".

وهو ما نتبيّنه في المثال المضروب لغاية التّوضيح والإقناع

"ألا ترى أنّ أربعة وأربعة [ثمانية] سواء عند جميع الأمم، وكذلك ما أشبهه".

وهو —بهذا القول— يحفظ منزلة المنطق ويتوّجه من جديد.

3. في **الوحدة التّناظريّة الثّالثة**، ينهض السّيرافي بوظيفتين أولاها الاعتراض على رأي متّى بكشف ما في المثال المضروب من تمويه

"ولقد موّهت بهذا المثال، ولكم عادة بمثل هذا التّمويه"،

وثانيتها تفخيخ الخطاب بضرب مخصوص من السّؤال يستدعي معرفة دقيقة بكيفيّة الجواب، يسأل السّيرافي متّى:

"إذا كانت الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يوصل إليها إلاّ باللّغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف، أفليس قد لزمت الحاجة إلى معرفة اللّغة؟"

فيجيب متّى بـ(نعم) دون أن يعلم أنّه وقع في فخّ اللّغويّ بإجابته بحرف في غير موضعه، والموضع يقتضي الجواب بـ (بلى). فتأكّد جهل متّى باللّغة وتصاريفها ومواضع استعمالها. وينجح السّيرافي في استدراج خصمه إلى الخوض في قضايا اللّغة وفروقها...

4. في **الوحدة التّناظريّة الرّابعة** يحدث السّيرافي وصلاً سببيًّا بين شيئين متباعدين، منتقلاً من الخوض في المنطق إلى الخوض في اللّغة، منكراً على خصمه دعوته إلى لغة لا يفي بها، مؤوّلاً دعوته تأويلاً خاصًّا

(أنت إذًا لست تدعونا إلى علم المنطق، إنّما تدعو إلى تعلّم اللّغة اليونانيّة وأنت لا تعرف لغة يونان)

ويخلص من ذلك إلى مطعن ثان متمثّل في وضع لغة يونان فهي في نظره

"قد عفت منذ زمان طويل، وباد أهلُها، وانقرض القومُ الذين كانوا يتفاوضون بها، ويتفاهمون أغراضهم بتصاريفها"

والأمر أشكل متى اعتبرنا قضايا التّرجمة وعدم إيفاء التّرجمان بنقل العبارة القائمة في أصل اللّسان

"على أنّك تنقل من السريانية، فما تقول في معان متحوّلة بالنّقل من لغة يونان

إلى لغة أخرى سريانية، ثمّ من هذه إلى أخرى عربيّة؟"

ومن شأن هذه الحجج المطاعن أن ترجّح كفّة السّيرافي وتقطع به أشواطاً نحو الغلبة والانتصار، لا سيّما أنّه يغترف من منهل مشترك اتّفق عليه كبار الأدباء والعلماء والمفكّرين. إلاّ أنّ ما يلفت الانتباه هو يسر الانتقال من الحديث عن المنطق (مجال متّى) إلى الحديث عن اللّغة (مجال السّيرافي). إنّها إستراتيجيّة جذب الخصم إلى الميدان الذي يحسن الرّكض فيه والمضمار الذي يجيد العَدْوَ فيه. وفي المقابل، ينبّه متّى على مزايا التّرجمة وقدرتها على حفظ المعاني.

"يونان وإن بادت مع لغتها، فإنّ التّرجمة حفظت الأغراض وأدّت المعاني وأخلصت الحقائق".

طاعناً بذلك على رأي السّيرافي مبرزاً تهافت الحجّة التي اعتمدها، عندما وصل وصلا سببيًّا بين ذهاب اللّغة وذهاب المعنى.

5. في **الوحدة التّناظريّة الخامسة** يعترض السّيرافي على قول متّى بقدرة التّرجمة على تأدية المعاني ناهجاً في الحجاج طريقة مخصوصة قوامها التّسليم بقول الخصم على وجه الافتراض سبيلاً إلى إبراز ما فيه من تهافت.

"قال أبو سعيد: إذا سلّمنا لك أنّ التّرجمة صدقت وما كذبت، وقوّمت وما حرّفت. ووزنت وما جزفت، وأنّها [ما] التاثت ولا حافت. ولا نقصت ولا زادت. ولا قدّمت ولا أخّرت، ولا أخلّت بمعنى الخاصّ والعامّ ولا [بأخصّ الخاصّ ولا] بأعمّ العامّ — وإن كان هذا لا يكون، وليس هو في طبائع اللّغات ولا في مقادير المعاني".

إنّ صوغ القول بالمقابلة والتّفصيل كفيل بالتّشكيك في جدوى التّرجمة وإبراز لما فيها من نقائص وعيوب تحول دون تأدية الغاية وبلوغ المراد. هكذا يخلص السّيرافي إلى نتيجة

"فكأنّك تقول: لا حجّة إلاّ عقول يونان، ولا برهان إلاّ ما وضعوه، ولا حقيقة إلاّ ما أبرزوه"

تبدو غير مناسبة لمسار الاحتجاج، ممّا يمكن إدراجه ضمن المغالطات المنطقيّة، ذلك أنّ الاقتناع بفضائل التّرجمة ليس معناه الانتصار لليونان. وهو ما نستوضحه في ردّ متّى على السّيرافي إذ نفى توجيهه القول نحو هذا المسار

وتأويله المعنى على هذا النّحو، ولم ينف فضل أصحاب الحكمة وعمق بحوثهم في ما ظهر من هذا العالم وما بطن، وقدرتهم على إنشاء أنواع العلم وأصناف الصّنائع. وهو ميزة لهم من سائر الأمم.

6. في **الوحدة التّناظريّة السّادسة**: يعترض السّيرافي على متّى مخطّئا إيّاه، ناسبا إليه التّعصّب والميل مع الهوى، مبرزاً الطابع الكونيّ للمعرفة الإنسانيّة وانتشارها في الزّمان والمكان. وفي هذا السّياق يحدّ السّيرافي من فضل اليونان وما نُسب إليهم من الحكم. فهم غير معصومين من الخطأ ولا متميّزون بالفطنة ولا

"الحقّ تكفّل بهم، والخطأ تبرّأ منهم، والفضائل لصقت بأصولهم وفروعهم، والرذائل بعدت من جواهرهم وعروقهم"،

وعلى هذا الأساس، يرى في انبهار متّى بهم وتقديره لحكمتهم ومنطقهم موقفاً فيه الكثير من الجهل والعناد والتّعصّب والمغالاة. فالخطأ فيها جائز، والمبدع فيها إنّما أبدع لنهله من ينابيع الأوّلين، تلك هي خاصّة المعرفة الإنسانيّة: متنامية يضيف فيها اللاّحق إلى السّابق شيئاً وأشياء. ومن شأن هذا التّحليل أن يبدّد هالة التّعظيم والتّضخيم التي حظي بها «أرسطو» المعلّم الأوّل، وأن يزري بمن يرى المنطق سيّد العلوم وقاضيها. وبهذا يعمد السّيرافي إلى ضرب من الحجاج قائم على تقويض حجّة السّلطة بحجّة الواقع

"وليس واضع المنطق يونان بأسرها، إنّما هو رجل منهم، وقد أخذ عمّن قبله كما أخذ عنه من بعده، وليس هو حجّة على هذا الخلق الكثير والجمّ الغفير، وله مخالفون منهم ومن غيرهم، ومع هذا فالاختلاف في الرّأي والنّظر والبحث والمسألة والجواب سِنْخٌ وطبيعة، فكيف يجوز أن يأتي رجل بشيء يرفع به هذا الخلاف أو يحلحله أو يؤثّر فيه؟ [هيهات] هذا محال، ولقد بقي العالَم بعد منطقه على ما كان عليه قبل منطقه".

ويخلص السّيرافي إلى بيان خطل رأي متّى وبطلان مسلكه لأنّ ما قصد إليه

"شيء لا يستطاع لأنّه منعقد بالفطرة والطّباع"

ولأنّه لو صرف عنايته إلى

"معرفة هذه اللّغة التي تَحاورنا بها، وتجارينا فيها، وتدارس أصحابك بمفهوم أهلها وتشرح كتب يونان بعادة أصحابها، لعلمتَ أنّك غنيّ عن [معاني يونان

كما أنّك غنيّ عن لغة] يونان".

ومن صلب هذه المسألة تتولّد مسألة أخرى مدارها على اختلاف عقول النّاس وعمّا إذا كان الاختلاف طبيعيًّا أم مكتسباً. يذهب متّى إلى أنّه اختلاف بالطّبيعة، ويتّخذ السّيرافي هذا الجواب حجّة عليه يجريها بالسّؤال البلاغيّ المفيد للنّفي والإنكار

"فكيف يجوز أن يكون هاهنا شيء يرتفع به هذا الاختلاف الطّبيعيّ والتّفاوت الأصليّ؟".

هذا موقف السّيرافي، وقد رآه متّى تكراراً وعودة إلى المسألة الأولى. وهي من علامات الانقطاع

"هذا قد مرّ في جملة كلامك آنفاً"

7. في **الوحدة التّناظريّة السّابعة**. يغيّر السّيرافي موضوع الجدل

"يقول السّيرافي: ودع ذا"

ويعمد إلى خطّة جديدة قوامها استجلاب الخصم إلى الحرم واستدراجه إلى الخوض في مسألة لغويّة. ههنا توشك المناظرة أن تنحو منحى تعليميًّا لانعقادها بين طرفين طرف عالم ممتلك المعرفة وطرف خالي الذّهن اضطرّ في المقام إلى الإصغاء والفهم.

"قال أبو سعيد: أسألك عن حرف واحد، وهو دائر في كلام العرب، ومعانيه متميّزة عند أهل العقل، فاستخرج أنت معانيه من ناحية منطق أرسطاطاليس الذي تُدلّ به وتباهي بتفخيمه، وهو «الواو» ما أحكامه؟ وكيف مواقعه؟ وهل هو على وجه أو وجوه؟"

ويقع رجل المنطق في شراك النّحويّ معترفاً بعجزه اعتراف المستعلي برأيه لا ينظر في النّحو لأنّه منطقيّ

"فبُهت متّى وقال: هذا نحو، والنّحو لم أنظر فيه لأنّه لا حاجة بالمنطقيّ إليه، وبالنّحوي حاجة شديدة إلى المنطق، لأنّ المنطق يبحث عن المعنى [والنّحو يبحث عن اللّفظ] فإن مرّ المنطقيّ باللّفظ فبالعرض، وإن عثر النّحويّ بالمعنى فبالعرض، والمعنى أشرف من اللفظ، واللّفظ أوضع من المعنى".

8. في **الوحدة التّناظريّة الثّامنة**، يعترض السّيرافي على متّى مؤكّداً حاجة المنطقيّ إلى النّحو. مفصّلاً وجوه تلك الحاجة بضرب أمثلة تكشف عمّا يعتري الكلام من تناقض وتحريف إن هو وُضع في غير حقّه أو صيغ على غير تراكيبه الحاملة للدّلالة. وفي هذا السّياق يستدعي السّيرافي متّى إلى موضوع الخلاف بين اللّفظ والمعنى فيرى

> "أنّ اللّفظ طبيعيّ والمعنى عقليّ، ولهذا كان اللّفظ بائداً على الزّمان، لأنّ الزّمان يقفو أثر الطّبيعة [بأثر آخر من الطّبيعة] ولهذا كان المعنى ثابتاً على الزّمان، لأنّ مستملى المعنى عقل، والعقل إلهيّ، مادّة اللّفظ طينيّة، وكلّ طينيّ متهافت".

ليخلص إلى أنّه لولا الأسماء المستعارة من العربيّة لما أمكن لمتّى أن ينتحل صناعة المنطق، ولولا اللّغة العربيّة لما أمكن له ترجمة ما ترجم.

> "وقد بقيتَ أنت بلا اسم لصناعتك التي تنتحلها، وآلتك التي تُزهى بها. إلاّ أن تستعير من العربيّة لها اسماً فتُعار، ويسلّم لك ذلك بمقدار، وإذا لم يكن لك بدّ من قليل هذه اللّغة من أجل التّرجمة فلا بدّ لك أيضاً من كثيرها من أجل تحقيق التّرجمة واجتلاب الثّقة والتوقّي من الخلّة اللاّحقة".

وخلافاً لمسلك التّعظيم والمبالغة والتّفخيم الذي سلكه السّيرافي لتتويج النّحو وإبراز حاجة المنطقيّ إليه، يسلك متّى مسلك التّهوين، معترضاً على ما في موقف السّيرافي من النّحو من إجلال وتعظيم، مؤكّداً أنّ حاجته إلى اللّغة إنّما هي بمقدار ضئيل

> "يكفيني من لغتكم هذه الاسم والفعل والحرف، فإنّي أتبلّغ بهذا القدر إلى أغراض قد هذّبتْها لي لغة يونان".

9. من صلب هذه المسألة تتولّد مسألة ثانية موصولة بها تجري في نطاقها، تُتناول في الوحدة التّناظريّة التّاسعة، وفيها يستدلّ السّيرافي على وجوه الحاجة إلى معرفة النّحو معرفة تتجاوز مرتبة معرفة الأقسام (الاسم والفعل والحرف) إلى مراتب أدقّ تُعنى بالبناء والتّركيب، والحركات والإعراب، والتّقديم والتأخير، والرّصف والتّأليف، والتّشديد والتّخفيف، والتّوسعة والتّضييق، والنّظم والنّثر. والإرسال والتّسجيع، وغيرها من ضروب القضايا والمسائل التي يبحث فيها

النّحويّ ويُدعى إلى معالجتها. وإن بدَا قدر مهمّ من هذه القضايا من مشمولات الباحث في البلاغة والبيان. وما لم يدرك رجل المنطق هذه الدّقائق والفروق لم يأمن وصول نصّ اليونان إليه على الصّورة التي نشأ فيها. وبحجّة التّناقض بين القول والفعل يطعن السّيرافي على متّى لمّا رآه يُزري على العربيّة —على جهله بها— ويستند في شرح كتب «أرسطو» إليها

"فلِمَ تُزري على العربيّة وأنت تشرح كتب «أرسطوطاليس» بها، مع جهلك بحقيقتها"؟

وفي هذا السّياق تنحو المناظرة منحى جديداً تتغيّر بموجبه العلاقة بين المتناظرين: ففي سياق الاحتجاج يضرب السّيرافي مثلاً على دقّة مباحث العربيّة متخيّراً من حروفها ما بدَا للنّاظر فيه أوّل وهلة هيّناً لا إشكال فيه، وهو حرف (الواو) فيسأله عن أحكامه. ويجعل جهل حرف واحد سبباً إلى جهل حروف، ولا يؤمن أن يكون جاهلاً بما يحتاج إليه. وبحجّة الإمكان يعمّم جهل متّى بالأشياء لأنّ من عجز عن فهم معاني حرف واحد هو على فهم معاني جميع الحروف أعجز

"وإنّما سألتك عن معاني حرف واحد. فكيف لو نثرتُ عليك الحروف كلّها، وطالبتك بمعانيها ومواضعها".

وبحجّة الوصل السّببي ينتهي السّيرافي إلى أنّ ادّعاء متّى أنّه من خاصّة الخاصّة، ممّن يعرف أسرار الكلام ويكشف غوامضه ويجلي خفيّه إنّما هو ادّعاء باطل لا تقوم عليه حجّة ولا يسنده برهان. ومن جهل حرفاً أمكن أن يجهل حروفاً، ومن جهل حروفاً جاز أن يجهل اللّغة بكمالها، فإن كان لا يجهلها كلّها ولكن يجهل بعضها، فلعلّه يجهل ما يحتاج إليه، ولا ينفعه فيه ما لا يحتاج إليه. وهذه رتبة العامّة أو رتبة من هو فوق العامّة بقدر يسير، فلمَ يتأبّى على هذا ويتكبّر، ويتوّهم أنّه من الخاصّة وخاصّة الخاصّة، وأنّه يعرف سرّ الكلام وغامض الحكمة وخفيّ القياس وصحيح البرهان؟ وبفضل تدخّل الوزير ابن الفرات —وفي مثل هذه المجالس لا يُستبعد التّواطؤ— ينجح السّيرافي في تغيير وضعيّة المتجادلين، فيكون هو معلّماً عارفاً ويُحلّ خصمه منزلة المتعلّم يشكو فراغاً عرفانيًّا. ههنا تقرب المناظرة من جنس الخطاب التّعليميّ ولم تعد حواراً يجري بين نظيرين متقاربين كفاءة متكافئين منزلة.

"**يقول الوزير ابن الفرات**: أيّها الشّيخ الموفّق، أجبه بالبيان عن مواقع «الواو» حتّى تكون أشدّ في إفحامه، وحقّق عند الجماعة ما هو عاجز عنه، ومع هذا فهو مشنّع به".

وبهذا الطّلب يستعرض السّيرافي ما حفظه من دروس النّحو عرضاً وافياً ينتهي بتدخّل الوزير ثانية مخاطباً متّى على وجه التّكبّر والاستعلاء بل التّشفيّ والتّحقير والإزراء

"**قال ابن الفرات** [لمتّى]: يا أبا بشر: أكان هذا في نحوك؟"

يبدأ السّيرافي عرضه قضايا اللّغة على نحو عامّ ثمّ يسلك مسلك التّخصيص والتّدقيق فيتخيّر مثالاً لغويًّا مشكلاً يعرضه على خصمه عرض المختبر والممتحن (السّؤال الامتحانيّ) لا يريد به جواباً وإنّما يكشف به فراغاً ويؤكّد بمخاطبه جهلاً. (يسأله عن الفرق بين قول القائل:

«زيد أفضل الإخوة»؟ وقوله: «زيد أفضل إخوته».

ولا يجد متّى لهذا السّؤال جواباً. بل إنّه –فيما ينقل لنا أبو حيّان– قد أُحرج أيّما إحراج، نتبيّن ذلك في علامات التّوتّر والانزعاج البادية عليه

"فبلح وجنح وغصّ بريقه".

ويستغلّ السّيرافي ارتباك متّى ليتّهمه بالغفلة والجهل والعجز عن استبانة وجه الصّواب وميزه من وجه البطلان. وينجح السّيرافي ثالثة في إنطاق خصمه عندما احتجّ على سير المناظرة فأنكر التّهجين وطلب التّبيين. غير أنّ السّيرافي –وهو في مقام التّعليم والتّدريس– يوهم بأنّ حواره إنّما هو لإزالة التّلبيس. ويمضي قدماً في بيان حاجة خصمه إلى التزوّد بالمعارف والعلوم عارضاً عليه حضور حلقات درسه. كان يمكن للموضوع أن ينتهي عند هذا الحدّ غير أنّ الوزير يتدخّل مرّة أخرى فيطلب إليه بيان الفروق في الشّاهد المضروب، ويمنح السّيرافي، بذلك، فرصة أخرى لا لإظهار سعة معارفه وتبحّره في علوم اللّغة فحسب وإنّما ليقيم الحجّة على جهل من تعالم، ووضاعة من ترافع، وبطلان رأي من تصاوب. وبذلك يُبين انقطاع خصمه، وللانقطاع علامات منها السّكوت والعجز عن ردّ الجواب. يقول **ابن الفرات**:

"سله يا أبا سعيد عن مسألة أخرى، فإنّ هذا كلّما توالى عليه بان انقطاعه، وانخفض ارتفاعه، في المنطق الذي ينصره، والحقّ الذي [لا] يبصره".

إنّه مقام عرض المعارف وإظهار سعة الاطلاع. نتبيّنه في سؤال السّيرافي وجواب متّى

"يقول أبو سعيد: ما تقول في رجل يقول: «لهذا عليّ درهم غير قيراط، ولهذا الآخر عليّ درهم غير قيراط» فيجيب متّى «ما لي علم بهذا النّمط». ويقول السّيرافي «ها هنا ما هو أخفّ من هذا، قال رجل لصاحبه: «بكم الثوبان المصبوغان» وقال آخر «بكم ثوبان مصبوغان» وقال آخر «بكم ثوبان مصبوغين». بيّن المعاني التي تضمّنها لفظ لفظ".

إنّ تكثير الأسئلة بلا أجوبة تندرج ضمن الخطّة التي اعتمدها السّيرافي لإظهار مبلغ جهل مخاطبه ولإقامة الحجّة عليه على الملأ حتّى يتبيّن القوم انقطاعه ويشهدوا بأنّه لم يكن لشرف العلم حافظاً ولا لضوابطه وفيًّا. يقول السّيرافي مخاطباً متّى:

"لستُ نازعا عنك حتّى يصحّ عند الحاضرين أنّك صاحب مخرقة وزَرْق".

وتنتهي الأقوال المتبادلة في هذه الوحدة التّناظريّة بإنكار متّى تحوّل مسار المناظرة وبالطّعن على الطّريقة التي انتهجها السّيرافي الذي بدَا بنفسه معجباً. وفي هذا السّياق يعتمد حجّة الماثلة ليجرّد خصمه من غلبته المزعومة وانتصاره الموهوم.

"قال متّى: لو نثرتُ أنا أيضاً عليك من مسائل المنطق أشياء لكان حالك كحالي".

10. في الوحدة التّناظريّة العاشرة والأخيرة تتهيّأ جملة الأسباب الباعثة على الانقطاع. نتبيّن ذلك في انتقال أبي سعيد السّيرافي من التّفهّم والإفهام إلى التّشنيع والاتّهام، وفي انتهاء متّى إلى الصّمت بعد الكلام. فقد تواترت في خطاب السّيرافي عبارات الإزراء والاستنقاص والتّحقير

[...] وهذا كلّه تخليط وتزويق وتهويل ورعد وبرق. وإنّما بودّكم أن تشغلوا جاهلاً. وتستذلّوا عزيزاً؟ وغايتكم أن تهوّلوا بالجنس والنّوع والخاصّة والفصل والعرَض والشّخص. وتقولوا: الهليّة والأينيّة والماهيّة والكيفيّة والكمّيّة والذّاتيّة والعرضيّة والجوهريّة والهيوليّة والصوريّة والأيسيّة والليسيّة والنّفسيّة؟ ثمّ

تتطاولون فتقولون (جئنا بالسّحر) في قولنا (لا) في شيء من (ب) و(ج) [...] وهذه كلّها خرافات وتُرّهات ومغالق وشبكات، ومن جاد عقله وحسُن تمييزه ولطُف نظره وثقُب رأيه وأنارت نفسه استغنى عن هذا كلّه

والطّعن ليس منصبًّا على شخص متّى فحسب وإنّما أكثر انصبابه على ثقافة اليونان التي رآها

"على غاية الرّكاكة والضّعف و [الفساد] والفسالة والسّخف. ولولا التّوقّي من التّطويل لسردتُ ذلك كلّه، [...] ولقد حدّثنا أصحابنا الصّابئون عنه بما يضحك الثّكلى ويُشمت العدوّ ويُغمّ الصّديق، وما ورث هذا كلّه إلاّ من بركات يونان وفوائد الفلسفة والمنطق ونسأل الله عصمة وتوفيقاً نهتدي بهما إلى القول الرّاجع إلى التّحصيل، والفعل الجاري على التّعديل، إنّه سميع مجيب".

أعاد التّوحيدي تركيب المناظرة استناداً إلى مصدرين متفاوتين دقّة وتفصيلاً، أوّلهما شحيح في شكل لُمع موجزة، وثانيهما مهذار في شكل شروح ضافية. إلاّ أنّ الصّورة التي استقرّت عليها المناظرة من شأنها أن تبعث على السّؤال:

- من حيث كمّ الأقوال: لقد استأثر أبو سعيد بالكلام فهل كان حظّ متّى من الجواب ضئيلاً؟ ألم تخضع المناظرة لشذب وتهذيب؟ وإن صحّ ذلك فما هي الأقوال التي حُذفت أو لخّصت؟ أليس في ذلك تسلّط على الرّأي الآخر المعارض؟ وهل كان مسار المناظرة حواريًّا متعدّد الأصوات أم سارت منذ البدء أحاديّة الصّوت؟

- من حيث المسلك: نهج السّيرافي في المناظرة نهج الهجوم دافعاً متّى بذلك إلى نهج الدّفاع إلاّ في مرّتين. وسلك مسلك الخصومة والمنافسة والمباهاة معتمدا جملة من المغالطات والتّمويهات. نتبيّن هذا في مختلف الأحكام التّقويميّة والاتّهامات، وفي طعنه على سائر مقدّمات خصمه وتقويضه مختلف آرائه، وفي تكراره عبارة (أخطأت) في مستهلّ كلّ تبادل قوليّ، وفي استعماله معجماً ينأى بالمناظرة عن نبل مقصدها (إظهار الحقّ وتحقيق الإفادة وتبيين الصّواب) ليغرقها في السّجال وفي ضرب من الحوار يُراد به تهوين الخصم بصور التبشيع وعبارات التّشنيع، والقصد إلى الإزراء والتّحقير. والأمر مثير لا سيّما متى

اعتبرنا تعريف متّى للمنطق -عندما سئل عنه- تعريفاً صحيحاً. فهل كان بإمكان أبي سعيد أن ينهج غير هذا النّهج؟ إنّنا نرجّح أنّه لو سلّم لمتّى في أوّل المناظرة لسار الحوار بينهما في مسار مغاير يعجز فيه صاحب النّحو عن تحقيق الانتصار. ومن صلب هذا السّؤال يتولّد سؤال ثان موصول به: هل كان السّيرافي -وقد اشتهر بهدوئه وتعقّله وزهده وإنصافه- يناظر استجابة لأمر الوزير الرّاغب في الطّعن على أصحاب المنطق الحريص على إظهار عجزهم وجهلهم الساعي إلى تبكيتهم، الممعن في التّشفّي منهم؟

- من حيث العلاقة بين المناظرة واللّيلة: إنّ صورة متّى التي رسمها التّوحيدي في أوّل اللّيلة، في معرض حديثه مع ابن سعدان، تطابق صورته في نهاية المناظرة، منقطعاً مهزوماً، يظنّ نفسه في ربح وهو من الخاسرين. فأيّ الصّورتين الأصل؟ وهل كانت المناظرة تجسيداً لفكرة وردت في اللّيالي أم كانت اللّيلة تعليقاً على ما جرى في المناظرة؟ لا شكّ أنّ قرائن تاريخيّة عديدة تؤكّد حصول هذه المناظرة في مجلس الوزير ابن الفرات بحضور أعيان أهل العلم والأدب. ولكن ليس الخبر كالعيان ولا بلاغة القلم مثل بلاغة اللّسان.

هذا مسار المناظرة وجملة الخطوات التي قطعها المتناظران. لقد قطعت المناظرة عشر خطوات لازم فيها السّيرافي دور المعترض ونهض بوظائف أخرى يقتضيها هذا الدّور منها الإنكار والتّهجين والاستدراج والهجوم والتّشنيع والتّوريط والإفادة والتّعليم... أمّا متى فتقلّب في هذه المناظرة بين التّعريف والتّوضيح والتّأكيد والتّنبيه والتّصحيح والاتّهام بالانقطاع والتّعديل والسّكوت والإفتاء وطلب التّبيين وإنكار التّهجين وانتهى مصغياً بلا ردّ... وهي نهاية محيّرة باعثة على التّأويل: فهل ننظر فيها من جانب رجل النّحو فنعتبرها نهاية طبيعيّة توافر فيها الإفحام أم نعتبر فيها موقف رجل المنطق الذي آثر الصّمت في مقام لا يجدي مع الخصم الكلام؟

2.1.3.2. باعتماد تدخّل الطّرف الثّالث (الوزير ابن الفرات)

للوزير ابن الفرات دور مهمّ في تسيير المناظرة وتحديد مسارها، فهو الذي استنهض همم الحاضرين لمواجهة متّى. وهو الذي أزرى بتهيّبهم وقرّعهم وأنّبهم لإحجامهم في البدء. "أعدّكم في العلم بحاراً..."، وهو الذي رفض الاعتذار وألزم المعتذر وحثّه على المواجهة، وهو الذي تدخّل مراراً لاستيضاح الغامض وشرح

الغريب ولنشر الفائدة وتعميم النّفع، وهو الذي نطق بدلاً من الحاضرين عندما طُلب إليهم إبداء الرّأي وبداية الكلام، فألزمهم موقفه بقوله "هم يريدون كذا..." وموقفه في الأصل لا يلزم، والحاضرون صامتون منذ البداية يتابعون ما يجري بين المتناظرين، ينوبهم الوزير في الرّأي والموقف والكلام...

وما بين بداية المناظرة ونهايتها تدخّل الوزير تسع مرّات، وهو عدد يكاد يوازي عدد مواقف المتناظرين:

1. استنفار الحاضرين واستنهاض هممهم "لمّا انعقد المجلس سنة ستّ وعشرين وثلاثمائة، **قال الوزير** ابن الفرات للجماعة —وفيهم الخالديّ وابن الأخشاد والكتبيّ وابن أبي بشر وابن رَباح وابن كعب وأبو عمرو قدامة بن جعفر والزّهري وعليّ بن عيسى الجرّاح وابن فراس وابن رشيد وابن عبد العزيز الهاشميّ وابن يحيي العلويّ ورسول ابن طغج من مصر والمرزبانيّ صاحب آل سامان – : ألا يُنتدب منكم إنسان لمناظرة متّى في حديث المنطق، فإنّه يقول: لا سبيل إلى معرفة الحقّ من الباطل والصّدق من الكذب والخير من الشّرّ والحجّة من الشّبهة والشكّ من اليقين إلاّ بما حويناه من المنطق وملكناه من القيام به، واستفدناه من واضعه على مراتبه وحدوده. فاطّلعنا عليه من جهة اسمه على حقائقه فأحجم القوم وأطرقوا". ومن شأن هذا التّكليف أن يبعث على التّساؤل عن وجهة المناظرة أهي طلب الحقّ أم تحقيق الغلبة، وعن الجهاز الحجاجيّ المعتمد فيها. وذلك أنّه عندما يُطلب الحقّ يصدق النّظر ويتعرّى من الهوى، وعندما تُنشد الغلبة ينفتح باب المغالطة والسّفسطة، وعن تأثير الحاضرين إذ ليس الحوار المنعقد في مجلس ضيق مثل الحوار الجاري على الملأ، ففيه تشتدّ الحميّة والعصبيّة. ومن شأن التّكليف أن يثير قضيّة التّأدّب: كيف للمطلوب إليه أن يردّ طلب الوزير، وكيف لمن كان في مجلسه أن يعارضه وهو يعلم أنّ رجل السّياسة يحسم الخلاف بحدّ السّنان متى أعوزه بيان اللّسان، فقد تتغيّر طرائق الإقناع وصيغ التّعبير؟

2. تأكيد الطّلب بشيء من التّقريع: **قال ابن الفرات**: "والله إنّ فيكم لَمَن يفي بكلامه ومناظرته وكسر ما يذهب إليه، وإنّي لأعُدُّكم في العلم بحاراً، وللدّين وأهله أنصاراً، وللحقّ وطلاّبه مناراً، فما هذا الترامز والتّغامز اللّذان تَجلّون عنهما؟" فهل هي مناظرة أم محاكمة حُدّدت فيها الغاية ورُسم المسار؟

3. ردّ عذر أبي سعيد وتكليفه بمناظرة متّى **قال ابن الفرات**: "أنت لها يا أبا سعيد، فاعتذارُك عن غيرك يوجب عليك الانتصار لنفسك، والانتصار في نفسك راجع إلى

الجماعة بفضلك".

4. استبانة مسألة لغويّة استبانة في ظاهرها طلب إفادة وفي حقيقتها تأكيد جهل الخصم بالمسألة **قال ابن الفرات**: "أيّها الشّيخ الموفّق، أجبه بالبيان عن مواقع «الواو» حتّى تكون أشدّ في إفحامه، وحقّق عند الجماعة ما هو عاجز عنه، ومع هذا فهو مشنّع به. **قال ابن الفرات** [لمتّى]: يا أبا بشر: أكان هذا في نحوك؟"

5. دعوة السّيرافي إلى إتمام الكلام في الموضوع الذي همّ بإيجازه والانتقال عنه، والموضوع مهمّ لأنّه يفتح المجال لترجيح كفّة النّحو بكثرة الكلام عليه **قال ابن الفرات** لأبي سعيد: "تمّم لنا كلامك في شرح المسألة حتّى تكون الفائدة ظاهرة لأهل المجلس، والتّبكيت عاملا في نفس أبي بشر".

6. تأكيد الطّلب بإظهار الحرص على الاستماع والاستفادة فقال: "ما أكره من إيضاح الجواب عن هذه المسألة إلاّ ملل الوزير. فإنّ الكلام إذا طال مُلّ. **فقال ابن الفرات**: ما رغبتُ في سماع كلامك وبيني وبين الملل علاقة، فأمّا الجماعة فحرصها على ذلك ظاهر".

7. إجلال علم النّحو وفي هذا الموقف إقرار ضمنيّ —وصريح— بانتصار أبي سعيد. **فقال ابن الفرات**: "ما بعد هذا البيان مزيد. ولقد جلّ علم النّحو عندي بهذا الاعتبار وهذا الإسفار".

8. الاستزادة في بيان المسائل اللّغويّة لإلزام الخصم وتأكيد انقطاعه **قال ابن الفرات**: "سله يا أبا سعيد عن مسألة أخرى، فإنّ هذا كلّما توالى عليه بان انقطاعه، وانخفض ارتفاعه، في المنطق الذي ينصره، والحقّ الذي [لا] يبصره".

9. إبداء الإعجاب بالسّيرافي والثّناء عليه والحكم له بطريقة لا تخلو من التّشفّي من صاحب المنطق. **وقال الوزير ابن الفرات**: "عين الله عليك أيّها الشّيخ، فقد ندّيت أكباداً وأقررتَ عيوناً، وبيّضت وجوهاً، وحُكتَ طرازاً لا يبليه الزّمان، ولا يتطرّق إليه الحدثان".

أسئلة عديدة تحصل من النّظر في تدخّلات الوزير:

الأصل في المناظرة أن يتهيّأ لها المتناظران ويتزوّدا بما يلزم من حجج الدّعم والدّحض والإثبات والإبطال، وما لم يتوفّر هذا الزّاد ولم تتهيّأ النّفوس والأذهان ضعف حظّ المناظرة من الإفادة وإبانة الحقّ. وقد بدا السّيرافي في صورة من فاجأه الوزير وأكرهه على التّناظر. فهل أنّ الأمر في حقيقته كذلك؟ وهل اضطرّ إلى معاداة

المنطق استرضاء للوزير؟ ثمّ إنّ هذه الأدوار تبعث على التّساؤل: هل نحن إزاء مناظرة غرضها إظهار الحقّ والصّواب أم محاكمة رُسمت فيها الأدوار والوظائف والنهايات من قبل البداية؟ أيّا يكن الجواب، فإنّ شيئاً مهمًّا مؤثرا في المناظرة يمكن للقارئ استخلاصه، وهو أنّ المناظرة وُجّهت منذ البداية وجهة الامتحان والمحاكمة، فرجّحت كفّة النّحو على المنطق، وأنّ الوزير ابن الفرات قد اعتمد على نفوذه السّياسيّ لتنفيق اقتناعاته الفكريّة وحتى العقديّة، نتبيّن هذا في مجمل الأعمال اللّغويّة التي أنجزها بالقول (أمر، نهي، سماح بالمواصلة، تدخّل يقطع سيرورة المناظرة، الكلام بدلاً من الحاضرين والتّعبير عن رأيهم...). وفي مجمل هذه الأعمال اللّغويّة ما يكشف عن صورة الوزير.

وهي صورة تكتمل بالنّظر في صور المتناظرين.

2.3.2. صور المتناظرين

لكلّ مناظر صورتان: صورة سابقة للمناظرة، (Image prédiscursive) نتبيّنها في سائر كتب التّاريخ وفي ما نُقل من أخباره، وقوامها ذيوع صيته واشتهار اسمه وإقرار النّاس بفضله وإقبال طلبة العلم على مجلسه، وصورة حصيلة لها متولّدة منها مصوغة بها (Image discursive) باعثة على التّساؤل: هذه الصّورة — صورة السّيرافي— من الذي رسمها؟ هل نقلها أبو سعيد في ثنايا لمعه إلى التّوحيدي؟ أم علي بن عيسى في تدوينه المناظرة وشرحها؟ أم رسمها التّوحيدي لحظة استعادة أحداثها؟ أم ابن الفرات في انتدابه لمواجهة متّى... ؟ أيّا يكن الجواب فإنّ من مكوّنات هذه الصّورة:

- رفعة المنزلة في العلم والخلق والدّين "إنّي لأعدّكم في العلم بحاراً، وللدّين وأهله أنصاراً، وللعلم وطلاّبه مناراً"
- التّحفّظ والتّهيّب، ينبئ بهما إحجامه وإطراقه ساعة أجال فيها الفكر استباقاً لما يمكن أن يترتّب على الإسراع في المواجهة دون زاد أو عتاد، وهما صفتان محمودتان عند العلماء مجليتان معرفة المناظر بمواضع الكلام وعدم اندفاعه إليه بدافع الحميّة والعصبيّة والسّعي إلى الظّفر فرفع أبو سعيد السّيرافي رأسه فقال: اعذر أيّها الوزير، فإنّ العلم المصون في الصّدر غيرُ العلم المعروض في هذا

المجلس على الأسماع المُصيخة والعيون المحدقة والعقول الحادّة والألباب النّاقدة، لأنّ هذا يستصحب الهيبة، والهيبة مكسرة، ويجتلب الحياء والحياءُ مغلبة، وليس البرازُ في معركة خاصّة كالمِصاع[1] في بقعة عامّة.

- التّأدّب في مخاطبة العلماء والوزراء، يكشف عنه اعتذاره واحتجاجه، ثمّ قبوله وموافقته "فقال أبو سعيد: مخالفة الوزير فيما رسمه هُجنة، والاحتجاز عن رأيه إخلاد إلى التّقصير، ونعوذ بالله من زلّة القدم، وإيّاه نسأل حسن المعونة في الحرب والسّلم"

- الاقتدار على مواجهة إكراهات المقام، فالسّيرافي يبدو كأنّه دُفع إلى المناظرة دفعاً، ومتى نُظر في هذه الحال موصولة بما حققه من نتائج استبان اقتداره لأنّه طلب الكلام في مقام لم يتهيّأ له. ولا يتأتّى ذلك إلاّ للبليغ المقتدر.

- تجميع القوى الذّهنية والنّفسيّة. وهو بذلك يحقّق أوّل شرط من شروط المناظرة وهو التّركيز استعداداً لمقابلة الخصم ومواجهته فقال أبو سعيد: نعوذ بالله من زلّة القدم. وإيّاه نسأل حسن المعونة في الحرب والسّلم. ثمّ واجه متّى [فقال]: ومع مواجهة الخصم ينفتح باب السّؤال والجواب. والادّعاء والاعتراض...

ومتى قارنّا بين الصّورتين تبيّنّا أنّ الصّورة الخطابيّة تطابق الصّورة السّابقة للخطاب. بل ترسّخها وتزيدها تلميعاً.

أمّا صورة متّى السّابقة للخطاب فجُرّدت من فضائل العلم وشيم العلماء بل رُسمت على نحو يبعث في النّفوس الكره والنّفور. فمتّى مذموم عالماً يسخر من العلماء والمتعلّمين ولا يراعي حرمة العلم وأخلاق العلماء. ولا يخفى على القارئ أنّ حضوره في المناظرة قد بدَا باهتاً بل باعثاً على الشّكّ في كيفيّة حضوره: بدَا عاجزاً عن الإقناع، مطعون الحجّة، كثير الخطأ —في نظر خصمه— صاحب تدليس وتزويق وتمويه، حظّه من تبادل الأقوال قليل، قد حلّ محلّ المتعلّم يصغي إلى خصمه ويسأله إفادة بما يجهله، متلعثماً قد بلح وغصّ بريقه،....

ومتى قابلنا صورة متّى كما اشتهرت عنه قبل المناظرة بصورته التي بدَا

1 صاع الشّجاع أقرانه إذا حمل عليهم ففرّق جمعهم.

عليها وهو يناظر السّيرافي تبيّنًا تطابقاً تامًّا. ولكنّه تطابق مريب باعث على الشّك، كأنّ المناظرة كانت تجسيداً حيًّا للصورتين السّابقتين للخطاب. فما دلالة هذا القول؟

لصوغ المناظرة على هذا الوجه من التّرتيب والتّنظيم باعث آخر لا يُستبعد فيه تأثّر التّلميذ بأستاذه وسعيه إلى تلميع صورته وإخراجه في أبهى حلل الكمال الداعية إلى الإعجاب الباعثة على الانبهار. فالتّوحيدي —فيما عرّفه به صاحب معجم الأدباء—

"كان متفنّناً في جميع العلوم من النّحو واللّغة والشّعر والأدب والفقه والكلام فهو فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ومحقّق الكلام ومتكلّم المحقّقين وإمام البلغاء... وهو كثير التّحصيل للعلوم في كلّ فنّ حفظه واسع الدّراية والرّواية"[1]

وهو في نظر صاحب طبقات الشّافعيّة

"إمام في النّحو واللّغة والتصوّف فقيه مؤرّخ"[2]

تتلمذ على أيدي كثير من علماء اللّغة والنّحو. من أهمّهم وألمعهم أبو سعيد السّيرافي "وإذا ذكرنا السّيرافي كفانا عناء ذكر آخرين. فقد كان هذا الأستاذ إمام وقته وحجّة عصره علماً بنحو البصريّين ونظماً لمذهب العرب، شرح (الكتاب) لسيبويه في ثلاثة آلاف صفحة. وكان أبو حيّان قد قرأ عليه هذا الشّرح، وعنه أخذ مسائل اللّغة والنّحو والتّفسير لعله يبلغ ألفاً وخمسمائة ورقة. وقد بلغت منزلة السّيرافي العلميّة شأواً كبيراً فتتلمذ على يديه الكثيرون غير التّوحيدي. ولم يدرّس السّيرافي النّحو فقط لتلاميذه بل درّس لهم أصول الشّريعة والأحكام الفقهيّة كما كان ينشدهم كثيراً من الشّعر سواء ما قرضه أو تمثل به..."[3] فتأثّر التّلميذ بأستاذه مؤكّد، وإجلاله إيّاه بارز في سائر ما صنّف. ونقلُه عنه كثير، والاحتكام إليه في مشكل القضايا متواتر، وكثيراً ما لهج لسانه بالتّقريظ والثّناء، وأخرجه

1 ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج 15، ص 5.

2 السّبكي، **طبقات الشّافعيّة**، ج 4، نقله هاشم محمّد سويفي، «النّصوص المنسوبة إلى السّيرافي في كتابات التّوحيدي أنماطها وقضاياها»، **فصول**، **فصول**، مجلّد 14، ع 3، س 1996. ص 222.

3 **المرجع نفسه**، ص 222.

"شيخ الدّهر وقريع العصر والعديم المثل المفقود الشكل"[1] فلا عجب أن يقفو خطى من وجده أنموذجا للكمال، وأن ينهج نهجه إقبالاً على العلم وإخلاصاً له، مع ميل إلى الزّهد والتّقشّف والتّصوّف. وإذا فاته أن يكون أحد الحاضرين في هذا المجلس، فلطالما حضر مجالسه وقد غصّت بأعلام الدّنيا وبنود الآفاق ووثّقها راجعا إلى منطوق أستاذه وما خطّه في مدوّناته[2].

في هذه المناظرة، كان تقليب النّظر في فضائل النّحو والمنطق بطريقة تزاوج فيها المرجعيّ بالتّخييليّ، على ما بيّنّا في تحليل الوحدات التّناظريّة. وتظلّ المسألة باعثة على النّظر، لا سيّما أنّ التّوحيديّ لم يحسم أمر المفاضلة بينهما.

3.3.2. النّحو والمنطق: تقليب المسألة على أنحاء البحث

أثار التّوحيدي موضوع العلاقة بين النّحو والمنطق والمفاضلة بينهما في مواضع عديدة من مؤلّفاته لا سيّما في الإمتاع والمؤانسة وفي المقابسات وفي الهوامل والشّوامل. ولعلّ تناوله إيّاه في أكثر من مناسبة ممّا يوحي بأهمّية المبحث من جهة وعدم اطمئنان أبي حيّان —وهو يسأل أعلام العصر– إلى ما استُخلص فيه من آراء.

ومثلما سأل السّيرافي متّى عن المنطق، يسأل التّوحيدي أبا سليمان المنطقيّ:

"قلت: فما المنطق؟ قال: آلة بها يقع الفصل والتّمييز بين ما يقال: هو حقّ أو باطل، فيما يعتقد، وبين ما يقال: هو خير أو شرّ فيما يفعل، وبين ما يقال: هو صدق أو كذب، فيما يطلق باللّسان، وبين ما يقال: هو حسن أو قبيح بالفعل".

ومثلما أظهر السّيرافي فوائد النّحو —منطق العرب– وأكّد مبلغ الحاجة إليه، يورد التّوحيدي على لسان أبي سليمان

"أنّ فوائد النّحو مقصورة على العرب بالقصد الأوّل، قاصرة عن عادة غيرهم بالقصد الثّاني، والمنطق مقصور على عادة جميع أهل العقل من أيّ جيل وبأيّ

---

1 هاشم محمّد سويفي محمّد، «النّصوص المنسوبة إلى السّيرافي في كتابات التّوحيدي أنماطها وقضاياها»، ص 223.

2 المرجع نفسه، ص 224.

لغة أبانوا، إلاّ أن يتعذّر وجود أسماء عند قوم وتوجد عند قوم، فحينئذ الحال في التّقصير على تعذّر الأسماء أو على وضعها على الخلاف، إمّا بالتّواطؤ والاصطلاح وإمّا بالطّبع والإسماع [...] والنّحو تحقيق المعنى باللّفظ، والمنطق تحقيق المعنى بالعقل. وقد يزول اللّفظ إلى اللّفظ والمعنى بحاله لا يزول ولا يحول".

وفي مقابل هذا التّماثل، نجد أنّ النّتيجة التي انتهى إليها السّيرافي المتمثّلة في إمكانية الاستغناء عن المنطق، لا تماثل النّتيجة التي انتهى إليها أبو سليمان عندما سئل

"قلت: فهل يعين أحدهما صاحبه؟ قال: نعم، وأيّ معونة إذا اجتمع المنطق العقليّ والمنطق الحسّيّ فهو الغاية والكمال".

حجّته في ذلك أنّ النّاس قد استدلّوا قبل ظهور المنطق اليونانيّ (لا سيّما كتاب البرهان لـ«أرسطو») وما فتئوا بعد ظهوره يستدلّون. ففكرة التّوفيق والتّأليف حاضرة في ذهن أبي حيّان وإن نزعت المناظرة إلى تفضيل النّحو على المنطق مدفوعة بدوافع شتّى يمتزج فيها المعرفيّ بالدّينيّ والحضاريّ والذّاتيّ[1].

---

1 أشار صلاح الدّين الشّريف إلى هذه المسألة في معرض تحليله المناظرة بين النّحو والمنطق. وممّا جاء في تحليله أنّ لهذا الصّراع أسباباً، منها ما يرجع إلى ولادة النّحو العربيّ مكتملاً وهيمنة الرّؤية النّحوية على الفكر العربيّ الإسلاميّ، ومنها ما يعود إلى غربة المنطق في حضارة العرب وإلى صورة المناطقة لدى المسلمين التي يوجزها الاعتقاد السّائد بأنّ (من تمنطق فقد تزندق)، ومنها ما يعود إلى عداء قديم توارثه الخلف عن السّلف دون إرادة، ومنها ما يرجع إلى اعتقاد المسلم بأنّ النّحو هو المحدّد للقواعد الأوّليّة للقول الحامل للحقيقة بطريقة لا تسمح للمنطق بمجاوزة النّحو، واقتران الدّفاع عن النّحو بالدّفاع عن الهويّة والانتماء الحضاريّ، ومنها ما هو متعلّق بتزاحم العلوم في سعيها إلى التّتويج. وأيّا يكن الدّافع فإنّ تعميق النّظر في أطراف الصّراع وأطواره يكشف عن استعانة رافضي المنطق بالمنطق في الدّفاع عن أطروحتهم وفي ذمّهم هذا (العلم الدّخيل). وهو من غريب المفارقات. محمّد صلاح الدّين الشّريف، 2002، **الشّرط والإنشاء النّحويّ للكون: بحث في الأسس البسيطة المولّدة للأبنية والدّلالات**، جامعة منّوبة، كلّيّة الآداب، سلسلة اللّسانيّات، مج 16، تونس، ج 2، ص 1188. ينظر أيضاً:
A. ELAMRANI JAMAL, *Logique Aristotélicienne et grammaire arabe : étude et documents. Éudes Musulmanes XXVI*, ouvrage publié avec le concours du

ويرجع السّؤال في المقابسات على نحو يؤكّد إمكانيّة التّوفيق بينهما إذ يمكن للعلمين أن يتعايشا ولجسور التّواصل بينهما أن تمتدّا

"إنّي أجد بين النّحو والمنطق مناسبة غالبة ومشابهة قريبة وعلى ذلك فما الفرق بينهما وهل يتعاونان بالمناسبة وهل يتفاوتان؟"

فهل مرجع هذا القلق وغياب الطّمأنينة إلى اقتناع التّوحيدي في قرارة نفسه بأنّ بين النّحو والمنطق من المماثلة والمشاكلة ما يرجّح نشأتهما من رحم واحدة، هي رحم العقل، القاسم المشترك بين البشر على اختلاف لغاتهم وعقائدهم؟

إنّ إمكان استغناء النّحو عن المنطق –كما ذهب إلى ذلك السّيرافي– لا تنفي تعاونهما وتكاملهما إن هما استعملا على نحو من البحث لا ينهج منهج المفاضلة المولّدة للتّعصّب والمحك بل يسلك مسلك النّظر في فوائدهما وجدواهما وإمكانيّة تحاورهما وحاجة أحدهما إلى الآخر. ههنا يتردّد الموقف نفسه لدى السّيرافي، عندما اعتبر النّحو منطق اليونان والمنطق نحو العرب، ليكون المنطق بذلك نحواً عقليًّا والنّحو منطقاً عربيًّا[1].

قراءة أخرى: متّى منتصراً

ماثلت صورة متّى الواردة في مقام المسامرة صورته في مقام المناظرة. بدَا

"وهو من الأخسرين أعمالاً الأسفلين أحوالاً"

وانتهى منقطعاً عاجزاً عن الجواب وقد نثر عليه السّيرافي من أسئلة المنطق وقضاياه ما أعجزه وأظهر نقصه وقلّة تضلّعه. وشهد ابن الفرات للسّيرافي بعظمة الانتصار شهادة توحي بالتّشفّي والانتقام

"عين الله عليك أيّها الشّيخ، فقد ندّيت أكباداً وأقررتَ عيوناً، وبيّضت وجوهاً، وحُكت طرازًا لا يبليه الزّمان، ولا يتطرّق إليه الحدثان".

Centre National de la Recherche Scientifique, Librairie philosophique, Vrin, Paris, 1983.

1 هاشم محمّد سويفي. «النّصوص المنسوبة إلى السّيرافي في كتابات التّوحيدي: أنماطها وقضاياها». ص 231.

وكأنّ الوجوه كانت مسوّدة والرّؤوس مطأطأة والنّفوس محتقنة مملوءة غصصاً حتّى يقع إقصاء متّى والاقتصاص منه.

غير أنّنا متى اعتبرنا عناصر المقام وطرائق تنظيم الأقوال انكشفت لنا جملة من المعطيات التي من شأنها أن ترجّح كفّة المنطقيّ على النّحويّ. إنّ رجل المنطق محكوم بالنّظام، يتعقّل أفعاله وأقواله فلا يتكلّم إلاّ بمقدار ما يحقّق الوظيفة أو الوظائف التي من أجلها كان الكلام دون أن يستكدّ النّفس ويستفرغ المجهود في طلب شيء يبدو تحقيقه من ضروب المحال. وقد أيقن متّى أنّ وضعه في المجلس مثل وضع الأيتام في مأدبة اللّئام، فناهج الحقّ في المجلس نادر، والمنصف فيه قليل بل منعدم. فلا تعريف متّى للمنطق كان خاطئاً ولا حضوره الضّئيل في المناظرة من علامات الانقطاع لأنّ قوّة الأقوال لا تتحدّد بوفرتها فكم من كلمة فضلت مقالاً، وجواب وجيز استغنى به صاحبه عن الكتب الكثيرة والخطب الطّوال. وفي حجّة المماثلة التي اعتمدها متّى

"لو نثرتُ أنا أيضاً عليك من مسائل المنطق أشياء لكان حالك كحالي"

ما ينفي انتصاراً للسّيرافي موهوماً ويشكّك في فضل له معلوم. ففي هدوئه ما يرجّح ظفره، وفي صمته ردّ على مناظر لم يراع ضوابط هذا الفنّ فحوّله إلى درس لغويّ يباهي به في المجلس، وفي تنقية كلامه من عبارات السّخرية والإزراء ما يكشف عن تأدّبه في محاورة العلماء، وفي يقينه بأنّ المجلس قد حسم أمر المعركة قبل انعقادها ما جعله يوفّر الجهد ويحمي الذّهن والنّفس من التّوتّر والقلق.

نهج السّيرافي إستراتيجيّتَيْ الهجوم والاستدراج ينصره المجلس بمن فيه، ونهج متّى إستراتيجيّة الدّفاع عن رأيه والإلماع بإمكان توريط محاوره في مثل ما تورّط هو فيه. وفي مجمل هذه المعطيات ما يرجّح كفّة رجل المنطق الذي تكلّم فأوجز، على رجل النّحو الذي بدَا في منطقه ثرثاراً.

3. طرائق إخفاء الحقيقة وتعطيل الحوار: الرّسائل المتبادلة بين أبي العلاء المعرّي وداعي الدّعاة الفاطميّ[1]

المناظرة فنّ أدبيّ قادحه الاختلاف ومحرّكه الاعتراض ومقصده الأساسيّ إبطال الآراء، قد يهدف إلى إظهار الحقّ وتبيين الصّواب أو إلى تحقيق الغلبة والانتصار، وقد يستحيل محاكمة تُتّخذ فيها ومن خلالها أقوال المناظر حجّة على فساد عقيدته ورأيه ودليلاً يستوجب إقامة الحدّ عليه. والإشكال كامن في معرفة الحدود بين مسارات لها ثلاثة كثيراً ما تتداخل تداخلا يسمها بأجواء الشّكّ والارتياب الباعثة على التحفّظ والحذر الشّديدين. في أوّل المسارات تقترب المناظرة من المذاكرة بما هي تلقيح للعقل بعرضه على العقول وخضوع للحقّ متى بان وانكشف، وفي ثانيها تكون نقضاً للرّأي بالرّأي ومقارعة للحجّة بالحجّة، وفي ثالث مساراتها تُنمى إلى أدب المحاكمات بما هو أدب يُتّخذ فيه القرار ويصدر فيه الحكم قبل انعقاد اللّقاء وتُوجّه الأسئلة وجهة استطلاع خفايا ما يتستّر الخصم عليه. وإلى هذا الضّرب من الحوار الملتبس الموزّع بين فنون دائرة في فلكه تنتمي المناظرة بين أبي العلاء المعرّي وداعي الدّعاة الفاطميّ. وهي مناظرة مكتوبة جرت في شكل رسائل خمس متبادلة بينهما ابتداء وردًّا، سؤالاً وجواباً، ادّعاء فاعتراضاً فانقطاعاً:

تنقدح المناظرة في أولى رسائل الابتداء (بلاغة السّؤال). عندما سأل داعي الدّعاة أبا العلاء عن العلّة في تحريم أكل لحم الحيوان وقصده إلى شظف العيش بدلاً من لينه، ناشدا العلم اليقين مستدرجا إيّاه إلى البوح بـ«أنباء الأمور الصّحائح» مستبقاً حجج خصمه مجرّداً إيّاه منها، دافعاً إيّاه إلى البوح والاعتراف.

وفي رسالة الرّدّ الأولى (بلاغة الجواب)، يجيب أبو العلاء، وقد تفطّن إلى خفيّ المقاصد وأدرك ما كان الخصم يعنيه، فيسلك في الجواب مسلك الإغراب

1 سبق أن نظرنا في هذه المدوّنة من جهة استراتيجيّات السّكوت والإسكات، ضمن كتاب **المسكوت عنه**، وهو أعمال ندوة قسم العربيّة بكليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس 16-17-18 أفريل 2009، جمعها وراجعها وقدّمها محمّد الشّيباني. وصدرت عن المطبعة الرّسميّة للبلاد التّونسيّة نوفمبر 2010. ونعود إلى هذه المدوّنة المغمورة من جهة ضروب الحجاج وطرائق الإقناع.

والإغماض قاذفاً بمخاطبه في بحر من الشّكّ والرّيب والتّسآل مبدّداً طمأنينته.

في ثانية رسائل الابتداء (بلاغة الاستئناف) يشعر داعي الدّعاة بالغيظ والحنق -وهو المجادل المقتدر قد انتُدب لمناظرة الأعداء- فيحتال ثانية لاستطلاع خفايا أبي العلاء -وما كان يهمّه في الأصل غير معرفة عقيدته.

فيردّ أبو العلاء -وهو الشّيخ الضّعيف العاجز- برسالة ثانية (بلاغة التّعقيب) فيها مكر كثير، محبطاً مسعى خصمه، مجرّداً إيّاه من أسلحته بل وقالباً الحجج عليه.

وتنتهي هذه المناظرة برسالة خامسة ختاميّة (بلاغة السّكوت والانقطاع)، قرّر فيها المؤيّد في الدّين أنّ التّواصل بينهما قد تعطّل، والحوار قد انقطع. لأنّ مناظره لم يلتزم بقواعد السّؤال والجواب ولأنّ أبا العلاء لم يراعِ -في نظره- ضوابط المناظرة. لذلك كانت الرّسالة الخامسة إرسالاً بلا ردّ، واعتذاراً عن ضياع الوقت، وإعفاء من تكلّف الجواب. ولم يكن الرّدّ في الحقيقة ممكناً، فقد سبق بوفود هذه الرّسالة موت أبي العلاء. ولكن أكان في الإمكان -لولا الموت- أن يتواصل هذا الحوار؟

1.3. فخّ الحوار وإشكاليّة المسار: بين المذاكرة والمناظرة والمحاكمة

آثرت أغلب المباحث الحجاجيّة تناول العمليّة الخطابيّة بطريقة مثاليّة قائمة على تعاون أعوانها واشتراكهم في المقاصد والغايات، وفي هذا المسار ارتحلت، وإلى تحقيق الاتّفاق قصدت، لذلك سعت إلى محو الخلاف بوصفه آفة من آفات الخطاب. غير أنّنا نجد عددا من المتخاطبين يلجؤون، في مختلف تبادلاتهم القوليّة، (Les interactions verbales) إلى حجب الحقائق وإخفاء المقاصد، ويعمدون إلى المواربة والمغالطة والتّضليل ونثر العوائق لتعطيل الحوار. ويبدو أنّ تعطيل التّواصل وإخفاء الحقائق عمليّة مقصودة ومنتظرة، موصولة بعاملين أساسين أوّلهما تنوّع مقامات التّخاطب وثانيهما اختلاف أجناس الخطاب. ذلك أنّ التّخاطب يجري حيناً بين أطراف متعاونين ينشدون الوفاق ويغفرون الزّلّة، وحيناً آخر بين أعداء مناورين يترصّدون الهفوات. ويسلكون مسالك التّشنيع. ثمّ إنّ للجنس الخطابيّ سلطة بالغة وتأثيراً مهمًّا في سير العمليّة

التّخاطبيّة. إذ ليست المذاكرة كالمناظرة أو المهاترة، وليس الحوار المنعقد بين طرفين في مجلس سرّي مغلق مثل الحوار المنعقد علناً وعلى الملأ، ولا الحوار المباشر مثل الحوار المنقول، ولا الشّفويّ مثل المكتوب، ولا الحوار الذي ينطق فيه المرء باسمه مثل الحوار الذي يُنتدب فيه المرء ليتكلّم باسم غيره سواء أكان الغير فرداً أو مؤسّسة، كائنا مجرّداً أو محسوساً. وقد تزداد التّفاعلات القوليّة غموضاً وتعقيداً ويكون نصيب المغالطة والتّمويه فيها وافراً متى ارتاب أصحابها في أسباب انعقادها، أو انكشفت نواياهم الحقيقيّة أو تفاقم الشّكّ في سلامة طويّتهم، وتفاوتت مقاصدهم وضوحاً، وتأرجحت بين إعلان وإسرار، وإجهار وكتمان، وصيغ التّفاعل بطريقة لا يطابق فيها صريح القول ضمنيّه ولا ظاهرُه مضمرَه.

وأبعثُ على الشّكّ والرّيب من هذه الحالات خطابٌ يجري بين طرفين متباعدين لم تكن بينهما صلة، ولم تنشأ بينهما معرفة. إذ لا يُستبعد، في مثل هذه الحالات، لجوء المتحاورين إلى طرائق الاستمالة والتّأثير وأفانين نقل المخاطب من وضع أوّل إلى وضع ثان في السّلوك والتّفكير بشكل تضحي فيه المحاورة مناورة تُجنّد فيها أساليب المغالطة والتّمويه.

ومتى نظرنا في الرّسائل المتبادلة بين أبي العلاء وداعي الدّعاة استبان لنا أمران مهمّان موجّهان الحوار بينهما وجهات أجناسيّة مختلفة ما بين المذاكرة والمناظرة والمحاكمة. أوّل الأمرين مقاميّ متعلّق بأوضاع المتحاورين وبظروف انعقاد الحوار، وثانيهما مقاليّ موصول بفاتحة الحوار وخاتمته وما تحتمله العبارات الواردة فيه من تأويل.

1.1.3. المذاكرة

المذاكرة جنس من الحوار يجري بين عالمٍ ومتعلّم وفيه يُعرض العقل على العقول الكثيرة طلبا للفائدة وتبيّنا للحقّ وإظهاراً للصّواب. ومن هذه الجهة يمكن إنماء رسالة المؤيّد إلى جنس المذاكرة. فقد أشار داعي الدّعاة إلى أنّ الذي زيّن له مراسلة أبي العلاء هو رغبته في الاستفادة من عميق علمه والاستنارة بهديه وأنواره، وقد استند في ذلك إلى بيت مشهور عزله عن سياقه، وهو طالع قصيدته الحائيّة موضوع الجدل والخلاف بينهما. يقول في هذا السّياق:

"ولمّا رأته على ظهر الغيب قد تميّز بما ادّعتة النّاسُ له من الفضل، وشفعه

بالزّهد المستملى عن مقرّ الفهم والبصيرة، دون الجهل بما يقوله الزّهاد، الذين يهيمون من العَماية في كلّ واد، وسمعتُ داعيةَ البيت الذي يُعزى إليه، وهو قوله:

غَدَوتَ مَرِيضَ الدِّينِ والعَقْلِ فَالقَنِي * لِتَعْلَمَ أَنبَاءَ الأُمُورِ الصَّحَائِحِ

وهي تدعو إلى الاستنارة بأنواره، والاهتداء بمناره، شددتُ إليه راحلةَ العليل في دينه وعقله، إلى الصّحيح الذي ينبئ أنباء الأمورٍ الصحائح كما أهدى إلى ما يوقظُ سِنَةَ الغفلة مقبولَ النصائح، وأنا أوّل مُلبٍ لدعوته، معترف بحيرته، مغترف من بحر إرشاده وهدايته، وهو حقيق بأن يكون عند آخر وعده بالتّبيين والإيضاح، وأن يتوقّد لكشف حناديس فكرتي توقّد المصباح، وأن لا يوطئني العشواءَ فيسلكَ بي في المجاهل، ولا يعتمد في إيراد ما يورده أن يلبسَ الحقّ بالباطل"[1].

وتحصل عند قراءة البيت منزّلاً في سياقه جملة من المعاني: لقد ورد صدر البيت الطّالع بأسلوب خبريّ برز فيه الإنسان —مطلق الإنسان— مريض العقل والدّين، وورد عجز البيت بأسلوب إنشائيّ طلبيّ في صيغة الأمر المفيد بلاغيًّا معاني شتّى أقربها النّصح والوعظ والإرشاد والتّذكير والتّنبيه. ولا تُستبعد، في البيت، بعض المعاني البلاغيّة الأخرى كالفخر الضّمنيّ بامتلاك اليقين زمن الحيرة، والحقيقة زمن تكاثف الحجب والأوهام. وفي البيت دعوة إلى اللّقاء، «فَالقَنِي» ولكنّه لقاء الفكر بالفكر والمعنى يُنقل من عقل إلى عقل، وليس المقصود باللّقاء حضور الطّرفين في مجلس واحد، فهذا أمر يعزّ، والسّبيل إليه محال على من اختار العزلة وآثر حياة السّجون، سجن النّفس في الجسد، وسجن النّهار في اللّيل، وسجن الإنسان في المكان، وسجن الشّاعر في قوافي قصائده، يبدؤها ملتزماً ما لا يلزم، وينظمها مراعياً حروف الهجاء، ويُنهيها بجميع حركات الحروف، وسجن النّاثر في نثره، لا يكتب إلاّ بقيود صوتيّة كثيفة فيسجّع تسجيعاً يذهب حيناً ببهاء الفكرة، وكثيراً ما يزعج قارئه ويثيره لما فيه من غريب اللّفظ والتّركيب وما يترتّب عليه من غموض وتورية وتعقيد..

1 المعرّي، **الرّسائل**، ص ص 100–101.

ومن وجوه التّرغيب في اللّقاء –استناداً إلى البيت– ذكر ما يجنيه السّامع من فوائد، وقد عبّر الشّاعر عن هذه المعاني باعتماد التّعليل «**لتسمع**» ووصف الأنباء بـ«**الصّحائح**». ويرتبط طالع القصيدة بسائر أبياتها ارتباطاً منطقيًّا إذ هي تفصيل لمجمل وتوضيح لغامض ورسم لمنهج في الأخلاق والسّلوك كفيل بتحقيق جملة من القيم ينشدها الإنسان، هي مطمحه الأكبر، وهي منتهى ما يؤمّله: يعد اللّقاءُ صاحبَه باليقين يذهب بالحيرة، والشّفاء من العلّة، والظّفر بالدّواء بعد أن استفحل الدّاء، وبالصّراط المستقيم خلاصاً من الضّلال المبين، ويعده بالمعرفة بعد الجهل، والحقيقة بعد الأوهام.

والبيت قائم على مقابلة بين (أنا) الشّاعر و(أنت) الآخر، مطلق الإنسان: فالأوّل صحيح معافى والثّاني مريض عليل، هذا عارف وذاك جاهل، فهُما موقن وحائر، ومهتدٍ وضالّ. إنّ البيت يرسم صورتين للإنسان متقابلتين. وهو يدعوه إلى مجموعة من القيم فُصّلت في القصيدة منها ما هو ذاتيّ (الأخذ بالزّهد مذهباً في الحياة، وعدم أكل اللحوم والألبان والعسل)، ومنها ما هو إنسانيّ مثل الحقّ والخير والصّدق وتعقّل الأشياء والتّفكير فيها وكبح جماح النّفس التّائقة أبداً إلى الشّرّ والهوى. والقصيدة إجمالاً تدعو المرء إلى الاحتكام إلى العقل في فهم ذاته منزّلة في المجتمع والوجود. وهي بما تضمّنته تنسف أطروحة الدّين والمعتقد. وليس اختيار أبي العلاء المركّب الإضافي «داعي الضّلال» في بيته من قبيل تجميل القول وزخرفته، وليس هو مضطرًّا إليه بحكم الوزن، إذ له، غير هذه العبارة، بدائل كُثُرٌ، وهو أكبر من أن تضطرّه القوافي وتخضعه الأعاريض. إنّ اختياره اللّغويّ محكوم بموقفه الفكريّ ومقصده الحجاجيّ.

لكن أنّى للمؤيّد أن يقيم جسور الحوار مع مخاطبه وهما متباعدان لم تنشأ بينهما معرفة ولم يجر من قبل بينهما حوار؟ وكيف له أن يستدرج أبا العلاء إلى الجواب عن سؤاله وإلى الخوض في ما سيعرضه من قضايا الفكر ولتوجيه السّؤال دواعٍ وآداب إذ ما كلّ الأشخاص يحقّ لهم طرح السّؤال، وما كلّ الأسئلة يمكن طرحها، وما على كلّ سؤال يكون الجواب.

استهلّ المؤيّد رسالته بظاهرة بلاغيّة لافتة للنّظر هي ظاهرة المقابلة. وتعتبر المقابلة من التّقنيات الخطابيّة المهمّة المولّدة للسّؤال والباعثة على النّظر والتّدبّر. بل إنّ حقائق الأشياء لا تتّضح بجلاء حتّى تنتظم بينها علاقات التّضادّ بما هي

عمليّة قائمة في الأصل على تقريب متباعدين والمزاوجة تركيبيًّا بين نقيضين. وللمقابلة في الخطاب الحجاجيّ قوّة تأثيريّة بالغة وطاقة إبلاغيّة مهمّة. وقد عمد المرسِل في رسالة الابتداء الأولى إلى إحداث المقابلة بين علوّ همّة مخاطبه وسطوع نجمه في عالم اللّغة والأدب وبين تفاهة غنمه وعقم ما يسعى إليه ويهتمّ به:

"غير أنّ الأدب الذي هو جالينوس طبّه، وعنده مفاتح غيبه، ليس ممّا يفيده كبيرَ فائدة في معاشه أو معاده، سوى الذّكر السّائر به الرّكبان، ممّا هو إذا تسامع المذكور به علم أنّه له بمكانة الجمال والزّينة ما دام حيًّا، فإذا رمت به يدُ المنون من ظهر الأرض إلى بطنها فلا بحسن ذكره ينتفع، ولا بقبيحه يستضرّ. وإذا كانت الصّورة هذه كان مستحيلا منه –أيّده الله– مع وفور عقله أن جعل موادّه كلّها منصبّة إلى إحكام اللّغة العربيّة والتّقعّر فيها، واستيفاء أقسام ألفاظها ومعانيها، ووفر عمره على ما لا نتيجة له منها، فترك نفسه المتوقّدةَ نارُ ذكائها خِلواً من النّظر في شأن معاده، وأن يُمتار بشيء من علمه ما هو أنفع له، فيمكث إذا ذهب الزّبد جُفاءً من غيره، فإذا هو –حرس الله عزّه– بمقتضى هذا الحكم مرتوٍ من عذبِ مشرب هذا العلم، وإنّما ليس يبوح به لضربٍ من ضروب السّياسة"[1].

ولكنّ هذا الرّأي –على ما يبدو عليه من التّماسك والمعقوليّة– سرعان ما ينكشف عن مغالطة تفضي إلى تهافته من جهتين: من جهة التّخصيص في موضع التّعميم (لأنّ ما قصره المؤيّد على أبي العلاء ينطبق في الحقيقة على مطلق الإنسان، وما اختصّ به مجال الأدب ينطبق على عموم نشاط الإنسان في الحياة)، ومن جهة الاستنتاج غير القائم على مقدّمات متّفق عليها (فقد أزرى المؤيّد بالأدب وأصحابه وانتهى إلى وصفهم ضمنيًّا بالغفلة وقلّة الحيلة إذ لو استقام الأمر لما قضّى الحياة يسعى إلى ما لا خير فيه ولا جدوى منه ولا طائل من ورائه). فهل كان المؤيّد في الدّين –وهو يزري بالأدب والأدباء– يعبّر عن موقفه واقتناعاته أم كان يضع أبا العلاء موضع الاتّهام ليدافع عن نفسه ومن ثمّة يمكن استدراجه إلى الكلام؟

---

1 المعرّي، **الرّسائل**، ص 99.

ويعمد المؤيّد في مرحلة ثانية إلى **توجيه الوصف وجهة حجاجيّة، فبدا** ظاهر الوصف رصداً لملامح الموصوف وذكراً لخصائصه وإخباراً عن سيرته وبدا باطنه وضع تلك الملامح موضع السّؤال. يتبيّن هذا في حديث المؤيّد عن أبي العلاء. وصورة أبي العلاء في خطاب المؤيّد لا تماثل بالضّرورة صورته المرجعيّة أو الصّورة السّابقة للخطاب. لقد تركّز الوصف على زهد أبي العلاء ورضاه بالإقلال واستعاضته عن ليّن اللّباس بالخشن وعن لذيذ الطّعام بكريهه.

وتقوم سياسة الوصف في هذا السّياق على الانتقاء سبيلاً إلى تبرير السّؤال عن الدّوافع والغايات لاستجلاء وجوه الحكمة في هذا الضّرب من الطّقوس والاقتناعات. فالوصف يولّد سؤالاً ضمنيًّا ويفتح أفق انتظار ويُلزم المسؤول بالجواب. وأيًّا يكن الجواب، فإنّنا نرى أنّ الغاية الأولى —وهي إخراج السّجين من عزلته والصّامت من رفضه الكلام– بصدد التّحقّق. وهي أولى مراحل الخطّة التي رسمها المؤيّد معوّلاً على الضّمنيّ والمسكوت عنه، مُنطقا مخاطبه بالسّؤال طالباً إليه الجواب. ولم يكن السّؤال المباشر الصّريح في مثل هذه المقامات محموداً بل هو رديف الغلظة في الطّباع وعلامة من علامات تسلّط ذوي النّفوذ على من لا نفوذ لديه. يتأكّد هذا الرّأي متى اعتبرنا العلاقة بين الرّجلين فهُما في الأصل متباعدان لم يجر من قبل بينهما حوارٌ. لذلك كانت المكاتبة أو المراسلة مشروطة باعتبار أوّل إن لم يتحقّق ولم يقبله المرسل إليه تعطّل الحوار وبطلت الخطّة.

وبحجّة عدم التّناقض بين القول والفعل يلزم المؤيّد مراسله بالجواب، لا سيّما أنّ أبا العلاء قد ظهر في البيت المشهور —الذي هو نافذة المناظرة– في صورة السّليم المعافى وظهر غيره في صورة المدنف العليل، ووعد ملاقيه باليقين بعد الحيرة، وصحيح المعارف والعلوم بدلاً من زائفها ومغالطها. إنّها وظيفة المُرسَلين ومطمح الفلاسفة والعلماء والمصلحين والدّعاة، كلٌّ يقدّم البديل الذي يراه مناسباً لتحقيق المقاصد والغايات. واستناداً إلى ما جاء في البيت يُلزم المؤيّد أبا العلاء بالإيفاء بوعده وإلاّ انكشف كذبه وبان ادّعاؤه وبطُلت دعوته واستُنقِص قدرُه في عيون محترميه. إنّه يُلزمه بحجّة عدم التّناقض بين القول والفعل ويؤكّد هذه الحجّة بتذكيره بوظيفة الطّبيب ومهمّة العالم وطيب ما يجنيه فاعل الخير لذي الأصل الكريم وغارس البذر في الأرض الزّكيّة:

"وإذا أنعم الشّيخ —أدام الله توفيقه– وتفضّل وساق إليّ حجّةً اعتمدها في هذا الباب رجوتُ كشفَ المرضِ الذي وقع اعترافي به في مستأنفِ السّؤال بمطلع

صُبح بيانه، فيكون قد غرس منّي غرساً زكيّا، وهداني صراطاً سويًّا، فيزداد بمكانه ذلك في موالج الخير ولوجاً، وفي معارج اكتساب فضيلة الشّكر والأجر عروجاً، بمشيئة الله وعونه"[1].

لقد جاءت رسالة الافتتاح في بناء مخصوص: مقابلة مثيرة ووصفاً مفخّخاً وسؤالاً خفيفاً ومحاصرة بالحذف وإلزاماً بأدب العلم وحجّة عدم التّناقض بين القول والفعل. والرّسالة بهذا البناء دعوة إلى الحوار وتعطيل له في الآن نفسه: تتوسّل طرائق الاستدراج لمدّ جسور التّواصل بين رجلين غريبين لم يجر من قبل بينهما حوار، وتتوسّل انتزاع الحجج تقنيّةً لمحاصرة الخصم ودعوته إلى التّسليم. ومع التّسليم ينتهي الحوار.

2.1.3. المناظرة

بتوجيه السّؤال تنفتح المناظرة، وقد عدل السّؤال عن أصل معناه المعبّر عن فراغ عرفانيّ في ذهن السّائل إلى معنى آخر قرين له متعلّق به وهو قرع الفكرة بالفكرة ونقض الرّأي بالرّأي لا سيّما أنّ المؤيّد قد شرع في رسالته الأولى في تضييق الخناق على مسؤوله بان جرّده من جملة من الأجوبة كانت ممكنة.

ذلك أنّ للسّؤال مناسبات ومبرّرات وطرائق وغايات. ولعلّ وعي المتخاطبين بأهمّية السّؤال ومشروعيّته يدفعهم أحياناً إلى اعتماد بعض عبارات التّلطيف تؤكّد سلامة الطّويّة وتنفي تدافع المعاني غير المرغوب فيها، تلك التي تنشأ في ذهن المسؤول عندما يستشعر وقع السّؤال. من هذه العبارات عبارة **خفيف** التي وردت في رسالة المؤيّد:

"وأوّل سؤالي –أدام الله سلامته– سؤال خفيف فيما ليس يهمّ كثيراً أقصد فيه اعتبار فعله بي في الجواب، فإن استنشقت نسيمَ الشّفاء سُقتُ السّؤال إلى المهمّ، وإن تكن الأخرى وقفتُ بحيث انتهيتُ، وبالله التّوفيق: أسأله عن العلّة في تحريمه على نفسه اللحوم والألبان، وكلّ ما يصدر إلى الوجود من منافع الحيوان، سؤال من يعرفُ بكونها مخلوقةً للأشخاص البشريّة، ممّا هو قولُ أهلِ

1 المعرّي، **الرّسائل**، ص 102.

الشّرائع من القول، ويتوكّأ على عصا العقل"[1].

وممّا يستوقفنا في هذا الشّاهد، بناء الأسئلة اللاّحقة على هذا السّؤال بناء إمكان مشروط بالجواب عليه. فكأنّ الأسئلة اللاّحقة —إذا ما توفّر القبول وانفتح الحوار ومُدّت الجسور— هي الأسئلة الحقيقيّة الجديرة بالجواب والباعثة على التّدبّر وإعمال النّظر. وبهذا تتأكّد —مرّة أخرى— خفّة السّؤال. ولكنّ وصف السّؤال بأنّه خفيف قد يُحدث تأثيرات غير منتظرة أو متوقّعة، فيكون الارتياب الباعث على الحذر المضاعف من التّحفّظ في تقديم الجواب. وهذا ما نلمسه في ردّ أبي العلاء وقد عقد صلةً بين وضع السّائل وطبيعة السّؤال فأدرك أنّ في الأمر مكراً وأنّ المقصود خلاف المنطوق، بل لعلّ المؤيّد قد حدّد بوصف السّؤال طريقة الجواب عليه: أن يسلك مسلك العفويّة والتّلقائيّة دون مواربة أو التواء غير أنّ الرّدّ يكشف عن وقوع خلاف ذلك.

إنّ الظّواهر اللّغويّة والأسلوبيّة والحجاجيّة في رسالة المؤيّد عديدة بعضها موصول ببعض وصلاً تنتظمه إستراتيجيّة حجاجيّة حُدّد هدفها قبل عقد الخطاب وكانت الرّسائل الثّلاث محاولة لتحقيق ما قصد إليه من غايات: أراد المؤيّد أن يُسكتَ أبا العلاء بحجج قويّة وطريقة في الحجاج محكمة متينة قائمة على جملة من العمليّات الاستدلاليّة لعلّ أهمّ ما يطالعنا منها انتزاع حجج خصمه وإبطالها بل وقلبها عليه. وهذه الطّريقة في الحجاج تستوجب من المحاجّ معرفة بارعة بخصمه ونفاذاً إلى عالمه المعلن والخفيّ استباقاً للمسار الحجاجيّ واستعداداً له استعداد الأحزم منه يتنبّأ بوقوع الخطر فيتلافاه. وبذلك يجرّد خصمَه من أسلحته ويُبطل مفعولها فإذا هي باردة لا نار فيها، صمّاء بكماء لا قدرة لديها. يقول المؤيّد في معرض اعتراضه على حجج أبي العلاء وإبطالها:

"ثمّ إنّ امتناعه من أكل الحيوان ليس يخلو القصدُ فيه من أحد أمرين: **إمّا** أن تأخذه رأفة بها فلا يرى تناولها بالمكروه، وما ينبغي أن يكون أرأف بها من الله سبحانه الذي خلقها وهيّأها لمصالح البشر. فإن قال قائل: إنّ الذي أطلق القول بأنّ هذا حلال وهذا حرام هو بعض البشر، يعني أصحاب الشّرائع، وإنّ الخالق ما أباح إراقة دم حيوان، ولا أكل لحمه، كان الدّليل على بطلان قوله وقوعَ

---

1 المعرّي. **الرّسائل**، ص 101.

المشاهدة لجنس السّباع وجوارح الطّير التي خلقها الله سبحانه على صيغة لا تَصْلُحُ إلاّ لنتش اللّحوم وفسخها وتمزيق الحيوان وأكلها. وإذا كان هذا الشّكل قائمَ العين في الفَطرةِ، كان جنسُ البشرِ وسيعَ العذر في أكل اللحوم، وكان من أحلّ ذلكَ لهم مُحقّاً لا مبطلاً، وصادقاً لا كاذباً، فهذا أحد البابين. **وإمّا** أنّه يجدُ سفكَ دماء الحيوان ونزعها عن أرواحها خارجاً من أوضاع الحكمة، وذلك اعتراضٌ منه على الخالق سبحانه الذي هو أعرفُ بوجوه الحكمة، وهذا الباب الآخر"[1].

لقد بُني التّفكير في هذا الشّاهد بناء افتراضيًّا دلّت عليه الأداة اللّغويّة إمّا وما تعلّق بها من نتائج، (إمّا... كان الدّليل على بطلان قوله.. / وإمّا..... فذاك اعتراض منه على الخالق...) إنّها أبواب مفتوحة توصدُ، يوصدها المؤيّد بقوّة وقد بدَا يشدّد الخناق على مخاطَبه الذي كلّما تقدّم التّحليل وتواترت الإمكانات المدحوضة وجد نفسه عارياً أعزل مرغماً على الاعتراف بما «اقترف» والتّسليم «بتفوّق» خصمه عليه.

3.1.3. المحاكمة

توجد قرائن عديدة من شأنها أن توجّه الحوار بين الرّجلين وجهة المحاكمة. تُرصد هذه القرائن بطرائق ثلاث أولاها بالعودة إلى مقام التّخاطب والنّظر في صور المتناظرين السّابقة للخطاب، وثانيتها بالنّظر في المسكوت عنه في الرّسائل المتبادلة بينهما، وثانيتهما بالعودة إلى الأوراق السّرّيّة في المجالس المؤيّديّة، وهو نصّ موازٍ يكشف حقيقة ما جرى بينهما:

2.3. مقام المناظرة وصور المتناظرين

إنّ صورة المتكلّم في الخطاب مهمّة، سواء أوافقت الحقيقة أم لم توافقها، لأنّ المسألة متعلّقة بوظيفة شاغرة في الخطاب يملؤها المتكلّم وليست موصولة

---

1 المعرّي، **الرّسائل**، ص 102.

بحقيقة الشّخصيّة في الواقع[1]. وقد أفضى هذا الاختلاف إلى تمييز «الأخلاق الخطابيّة» (Les mœurs oratoires)، من «الأخلاق الحقيقيّة»[2]. وممّا استُخلِص، في هذا المجال، هو أنّ صورة الخطيب لا يمكن أن تحقّق التّأثيرات المقصودة ما لم يؤكّد القولُ المرجعَ وما لم يبرهن بالفعل على صدق القول فتطابقَ أقوالُه أفعالَه وتتجسّدَ في سلوكه وسيرتِه. ولذلك تبدو صور المتكلّمين متغيّرة أبداً قائمة على اعتبارات عديدة وموصولة بها، منها الوظائف الموكولة إليهم ومبلغ ما يمتلكونه من السّلطة والصّورة المتداولة عنهم في المجتمع. والمتكلّم –متى شرع في الكلام– أمكن له أن يغيّر هذه الصّورة بالسّلب أو بالإيجاب. ومتى اعتبرنا هذه الفروق أمكننا أن نتحدّث عن صورتين لأبي العلاء ولداعي الدّعاة.

تقترن صورة أبي العلاء في أذهان أغلب دارسيه بجملة من الملامح والسّمات أضحت كالعلامة المميّزة لفنّه وفكره وسيرته. فقد اشتهر الرّجل، **في مجال الفكر**، بتعويله على العقل في اكتساب المعارف وفهم معضلات الوجود. واشتهر، **في مجال الفنّ**، باهتمامه بقضايا الأدب واللّغة والعروض والتزامه بما لا يلزم، ومزاوجته في الكتابة بين النّثر والشّعر والتزامه السجع وسائر فنون البديع. وممّا اشتهر به –**في حياته وسلوكه**– إخضاعه النّفس لضروب من التّدريبات القاسية أضحت له، مع تقدّم العمر، طبعاً ثانياً يعسر التطبّع بغيره، من ذلك بلوغه في الزّهد مبلغاً لا يُجارى إذ حرّم على نفسه أكل اللّحوم وما جرى مجراها، واختار خشن الثياب، وانزوى عن النّاس وراء الجدران الطّينيّة، وعدّ نفسه رهين المحبسين، بل ورأى نفسه في الثّلاثة من سجونه، وأضاف إلى هذه السّجون سجونا أخر آتية من جهة أسلوب الكتابة وطريقة التّعبير. والرّجل في عسره وإقلاله راض غير متبرّم، ولمعاده

1 « L'ethos (du locuteur) est [...] attaché à l'exercice de la parole, au rôle qui correspond à son discours, et non à l'individu « réel » indépendamment de sa prestation oratoire: c'est donc le sujet d'énonciation en tant qu'il est en train d'énoncer qui est ici en jeu », MAINGUENEAU, *Le contexte de l'œuvre littéraire, Énonciation, écrivain, société,* Paris, Dunod, 1993, p. 138. cité par RUTH AMOSSY, *L'argumentation dans le discours*, p 70

2 « Mais qu'un homme paraisse tel ou tel par le discours, cela s'appelle *mœurs oratoires*, soit qu'affectivement il soit tel ou tel qu'il le paraît, soit qu'il ne soit pas. Car on peut se montrer tel ou tel, sans l'être ; et l'on peut ne point paraître tel, quoiqu'on le soit ; parce que cela dépend de *la manière dont on parle* », cité par AMOSSY, *L'argumentation dans le discours*, p. 73.

ناظر متدبّر، وعلى مبدئه ثابت لا يلين، لا ينتابه وهنٌ ولا تعصف به الأهواء. وهو، إلى ذلك، ضعيف الإيمان بالإنسان، ساخر من ادّعائه الفضيلة، متهكّم عليه، مقتنع بتأصّل الشرّ في ماهيّته. ومن شأن الذّات الموصوفة بهذه الصّفات، الخالصة من زحام الأنام والمؤثرة للانفراد، ألاّ ترى في لقاء الآخر ومناظرته نفعاً يُرجى أو خيراً يُنتظر، بل لا يُستبعد أن تكون تلك الذّات مُكرهة إذا دُعيت إلى اللّقاء وأن ترغب عنه إذا ما الآخر رغب فيه.

في هذا المقام تتنزّل المناظرة بين داعي الدّعاة وأبي العلاء. وهي مناظرة جرت بين رجلين لم يكونا من قبل صديقين ولا نشأت بينهما معرفة بل إنّ ما يفترقان فيه أكثر ممّا فيه يلتقيان. فعند انعقاد اللّقاء بينهما كان أبو العلاء شيخاً يُدلف إلى القبر وكان داعي الدّعاة المؤيّد في الدّين في ذروة السّلطة والمجد. يبرز **مجده الفكريّ** في سعة ثقافته واطّلاعه على ما كان يدور حوله من مختلف ألوان الحياة العقليّة والأدبيّة، وفي وضعه كتبا تُعدّ من أمّهات كتب الدّعوة الفاطميّة. وهو، إلى ذلك، صاحب المجالس المؤيّديّة، وهي مجالس خصّصها لطبقة من العقلاء / الدّعاة، موضوعاتها مختلفة، في علوم الشّريعة، وفي مفهوم التّوحيد عند الفاطميّين، وفي الوجود والموجودات، وترتيب العوالم السّفليّة والعلويّة، وفي الوحي والمعاد والبعث والقيامة والجنّة والنّار، وفي إثبات الوصاية وماهيّة الإمامة. والمؤيّد في الدّين رجل يحبّ المناظرة الكتابيّة ويؤثرها على مجالس المناظرة نفسها. أمّا **مجده السّياسيّ والدّينيّ** -وهو موصول بمجده الفكريّ ومترتّب عليه- فيبرز في تعيينه داعي الدّعاة في الدّولة الفاطميّة. والرّجل طموح مستعلن الرّغبة في الوصول إلى أسمى المناصب الدّينيّة، وقد استطاع، في حياة سياسيّة متقلّبة مليئة بالدّسائس والمؤامرات، أن يثبت اقتداراً على حلّ معضلات الأمور.

وتقوم عقيدة المؤيّد على مبدإ أساسيّ من مبادئ الشّيعة الباطنيّة هو أنّ لكلّ ظاهر باطناً ولكلّ تنزيل تأويلا. ومن معتقداته كون النّبيّ محمّداً ﷺ هو صاحب التّنزيل وكون عليّ بن أبي طالب صاحب التّأويل، فالقرآن قد أُنزل على محمّد بلفظه ومعناه الظّاهر للنّاس، أمّا أسراره الباطنيّة فقد خُصّ بها عليّ والأيمّة من بعده. وخلاصة فلسفتهم أنّه لا بدّ لكلّ محسوس من ظاهر وباطن: ظاهره ما تحيط به الحواسّ، وباطنه ما يحيط العلم بأنّه فيه، وظاهره منتقل عليه، وهو زوجه وقرينه. وكلّ ما في العالم إذا فُكّر فيه واعتُبرت حقائقه وُجِد أنّه لا بدّ فيه من

الازدواج: ظاهرٌ مَثَلٌ، وبَاطِنٌ مُثُولٌ[1]. والقرآن نفسه يُفسّر وفق أربع مراتب: أولاها فهم العبارة (وهو مخصوص بالعامّة) وثانيتها فهم بالإشارة ومرامي الألفاظ البعيدة (وهو للخاصّة وللعلماء) وثالثتها إدراك اللّطائف الدّقيقة (مرتبة الأولياء) ورابعتها إدراك الحقائق ومُراده سبحانه (وهي مرتبة لا يصل إليها إلاّ الأصفياء).

وقد اختلفت طرائق الشّيعة الباطنيّة في مواجهة الخصوم وإقناعهم والتّأثير فيهم: كانوا يتّجهون إلى الأعداء الخطيرين عليهم بالمؤامرات والاغتيالات، ويتّجهون إلى العامّة عن طريق العاطفة الدّينيّة بإظهار منازع الزّهد والتّقوى والورع، ويتّجهون إلى الخاصّة عن طريق الفلسفة والتّفسير الرّمزيّ والتّأويل لنصوص الدّين. يدفعهم إلى كلّ هذا إيمانهم بأنّ الإمام واحد دهره لا يدانيه أحد ولا يعاوله عالم ولا يوجد منه بدل ولا له نظير، لا أحد يبلغ معرفته، ومعرفته ليست اكتساباً بل هي اختصاص من المفضّل الوهّاب[2].

هكذا يتبيّن لنا أنّ بين الرّجلين من الاختلاف في الفكر والعقيدة والسّلوك ما تنهض على صحّته أدلّة وحجج كثيرة. فكيف يمكن للمتباعدين أن يتقاربا وللمختلفين أن يأتلفا؟ وكيف لأبي العلاء أن يتخلّص من جدل «عقيم»؟

فأسباب التّناظر مريبة باعثة على الشّكّ، ودواعي التّراسل بينهما يكتنفها الغموض. لذلك لا يُستبعد أن تكون أمور العقيدة الدّافع الأكبر لمكاتبة أبي العلاء ومناظرته –بل محاكمته– لأنّ النّاس زمنئذ كانوا في عقيدة أبي العلاء مختلفين، ولدينه متّهمين. وقد جاء في معجم الأدباء أنّ أبا العلاء كان متّهماً في دينه يرى رأي البراهمة –وهم قوم من الهند لا يجوّزون بعثة الرّسل– لا يرى إفساد الصّورة، ولا يأكل لحماً، ولا يؤمن بالرّسل والبعث والنّشور، وعاش شيئاً وثمانين سنة لم يأكل اللّحم منها خمساً وأربعين سنة. وقد أورد ياقوت الحموي أشعاراً تدلّ –

---

1 هذه الفلسفة تجد في القرآن مستنداً لها، ذلك أنّهم يدعمون أطروحتهم بآيات قرآنيّة من قبيل: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ {الذاريات 51: 49} أو قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾ {فصّلت 41: 53}. ويروى عن الإمام عليّ أنّه قال: ما من آية إلاّ ولها أربع معان: ظاهر (التّلاوة) وباطن (الفهم) وحدّ (الحلال والحرام) ومطلع (مراد الله من العبد).

2 الهادي حمّو. **أضواء على الشّيعة**. سلسلة الحضارة العربيّة الإسلاميّة. دار التّركي للنّشر. 1989، ص ص 182-191.

حسب رأيه- على سوء معتقده منها قوله:

إِذَا كَانَ لاَ يَحْظَى بِرِزْقِكَ عَـــاقِلٌ * وَتَرْزُقُ مَجنُونًا وَتَـــرزق أَحْمَقَـــا
فَلاَ ذَنْبَ يَا رَبَّ السَّمَاءِ عَلَى امرِئٍ * رَأَى مِنكَ مَا لاَ يَشْتَهي فَتَزَنْدَقَـــا

ويقول ياقوت الحموي:

"والنّاس في أبي العلاء مختلفون، فمنهم من يقول إنّه كان زنديقا وينسبون إليه أشياء ممّا ذكرناها، ومنهم من يقول: كان زاهدا عابدا متقلّلا يأخذ نفسه بالرّياضة والخشونة والقناعة باليسير والإعراض عن أعراض الدّنيا"[1] ويقول: "ولم يقل:

غَدَوتَ مَريضَ العَقْلِ والدِّينِ فَالْقَنِـي * لِتَسْمَعَ أَنْبَاءَ الأُمُورِ الصَّحَائِـــحِ

حتّى سلّط الله عليه أبا نصر بن أبي عمران داعي الدّعاة بمصر فقال له: أنا ذلك المريض رأياً وعقلاً وقد أتيتك مستشفياً فاشفني، وجرت بينهما مكاتبات كثيرة أمر في آخرها بإحضاره حلب ووعده على الإسلام خيراً من بيت المال، فلمّا علم أبو العلاء أنّه يُحمل للقتل أو للإسلام سمّ نفسه ومات"[2].

ومهما تك هذه المواقف والآراء فإنّه يمكن إرجاع أسباب اتّهام أبي العلاء في دينه والتّشكيك في معتقده إلى ما ظهر في أدبه وما لاح في سيرته:

يحتجّ خصومه عليه بما لاح في سيرته من زهد ونسك وامتناع عن أكل الحيوان وما يُنتجه، ممّا يبعث على الشّك والارتياب ويملأ الأذهان بالظّنون، ويحتجّون بأبيات عديدة صرّح فيها المعرّي بحيرته إزاء قضايا الغيب، وهي حيرة كثيراً ما تعاظم شأنها فترجّحت في أحيان كثيرة وتوجّهت وجهة النّفي والإبطال، نفي الخبر اليقين وإبطال ما سلّم به النّاس وأجمعوا على صوابه. وفي ديوانه المشهور «لزوم ما لا يلزم» أبيات فيها من الجرأة والعنف والنّقد القاسي لرجال الأديان وأصحاب المذاهب والفرق من كلّ ملّة وطائفة ما يزيّن للخصوم الكيد له والإيقاع به. ويستدلّ بعضهم بما جاء في رسائله من خوض ساخر في المحظور

---

1 ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ص 142.

2 **المرجع نفسه**، ص 175.

الدّينيّ، ومن استخفاف بما النّاس عليه مجمعون وبه مؤمنون. من ذلك تعمّده في رسالة الغفران إلى العبث بالمعتقدات، وتعمّده في كتاب الفصول والغايات —وهو كتاب في تمجيد الله وحمده— إلى معارضة القرآن في صياغة مخادعة وبأسلوب منمّق، وفي بناء قائم على ترتيب خاصّ يراعي حروف المعجم في آخر كلماته[1].

1.2.3. الرّسائل السرّيّة في المجالس المؤيّديّة

النّظر في المجالس المؤيّديّة يكشف عن كون الحوار الذي جرى بين الرّجلين قد كان ذا وجهين، ظاهراً وباطناً[2]:

أمّا الظّاهر فما رواه المؤيّد مخاطباً به أبا العلاء، ومفاده أنّه لمّا ورد بلاد الشّام ومصر سمع النّاس يجمعون على تميّز أبي العلاء في الأدب ويختلفون في أمر دينه. ذكر أنّه حضر مجلساً (جليلاً) جرى فيه ذكره. فبعضهم زكّاه، وبعضهم قدح فيه فانبرى المؤيّد للدّفاع عنه مستدلاًّ بصلابته في الزّهد على نفي العيب عنه في المعتقد. وقدّر أن يكون منطوياً على سرّ لا يفصح به. وحين قرأ البيت «غدوتَ مريض العقل والدّين» أيقن أنّ السّرّ هناك كامن. أراد أن يستطلعه طلعه لعلّه يهديه. ظهر في صورة المستنير بنوره. وأبو العلاء—من خلال البيت المذكور— يمتلك ما يشفي النّاس من مرض العقل والدّين. وأمّا الباطن فما رواه الأتباع وحُفِظ في الكتب: فقد سُجّل في المجالس المؤيّديّة بواعثه لهذه المراسلة بقوله:

"قد انتهى إليكم خبر الضّرير الذي نبغ بمعرّة النّعمان وما كان يُعزى إليه من الكفر والطّغيان على كون الرّجل متقشّفا وعن كثير من المآكل التي أحلّ الله له متعفّفا، وقد كان خبره يتوصّل إلى كلّ صقع بما يحرّك النّفوس للفتك به، حميّة بزعمهم للدّين وغيرة على الإسلام والمسلمين، وكان جرى ذكره في مجلس النّاظر الذي ينظر في ذلك الوقت فحطب عليه الحاضرون وأغروا بدمه، وقالوا إنّ الغيرة على الدّين تبيح قتله. فقال أحد الحاضرين: إنّ كلامكم على غير موضوع وإن

1 ينظر: محمّد عبد العظيم، «الفصول والغايات: خصائص النّصّ وسؤال النّوع»، مقال ضمن كتاب **تداخل الأنواع الأدبيّة**، مؤتمر النّقد الدّوليّ الثّاني عشر، 22 – 24 تمّوز 2008، عالم الكتب الحديث للنّشر والتّوزيع، إربد، وجدارا للكتاب العالمي للنّشر والتّوزيع، عمّان، الطّبعة الأولى، 2009، المجلّد الثّاني، ص ص 459- 481.

2 راجع مقدّمة إحسان عبّاس لمجموع هذه الرّسائل.

كان الرّجل من العجز والضّعف والإشراف على القبر بالغاية القصوى وأنّه متى بسطت له اليد على هذه السّبيل اكتسب من الذّكر الجميل والثّناء بعد الموت ما لا حاجة بنا إليه على الواجب أن **يُجرّد له من يهتك بالمناظرة**[1] **والمحاجّة ستره، ويكشف للنّاس عواره لينقص في عيونهم وينحطّ من درجته ما بين ظهرانيهم،** فسكت غير بعيد حتّى توجّه من وجّهناه من داعينا للقاء التّركمانيه فانعقد بينه وبينه من **المناظرة مكاتبة لا مشافهة** ما نورده بنصّه فينفع الله السّامعين"[2].

ويعلن هذا الشّاهد عن جنس الخطاب ووظيفته: لقد جرى الحوار بين الرّجلين في شكل رسائل متبادلة توفّرت فيها شروط المناظرة، وهي مناظرة مكتوبة، ولا تُعزى المكاتبة إلى استحالة اللّقاء بينهما، إذ كان بإمكان المؤيّد في الدّين –رجل السّلطة والنّفوذ– أن يزور أبا العلاء أو يستزيره، غير أنّه آثر الوثيقة المكتوبة لأنّها تحفظ الجواب وتلزم صاحبها به وتقوم مقام الدّليل القاطع على صدقه أو كذبه فتكون الشّهادة له أو عليه. وليس ذلك من قبيل الرّغبة في الكتابة لأغراض جماليّة كما يذهب إلى ذلك صالح بن رمضان في أطروحته عن الرّسائل الأدبيّة[3]. (التّراسل على قرب المكان) أمّا وظيفة المناظرة فتحدّدت بشكل صريح في المجالس المؤيّديّة: وهي هتك العرض ونشر المعايب وكشف العوار والتّحقير والتّهوين سبيلاً إلى استبدال صورة أبي العلاء الوضيعة المنحطّة بصورته العالية المجّدة

"**لينقص في عيونهم وينحطّ من درجته ما بين ظهرانيهم**".

---

1 ينظر مختار الفجاريّ: «من أجناس الخطاب الفكريّ الشّفويّ القديم، تحليل جنس المناظرة في ق 2 هـ و3 هـ، ضمن كتاب **تداخل الأنواع الأدبيّة**، مؤتمر النّقد الدّوليّ الثّاني عشر، 22 – 24 تموز 2008، عالم الكتب الحديث للنّشر والتّوزيع، إربد، وجدارا للكتاب العالمي للنّشر والتّوزيع عمّان، الطّبعة الأولى، 2009، ص ص 253-280.

2 تعريف القدماء، ص 387 نقلاً عن **المجالس المؤيّديّة**. قام محمّد كامل حسين بنشر ديوان المؤيّد، القاهرة، 1949 وسيرته، القاهرة، 1949، ونشر المجالس المائة الأولى من المجالس المؤيّديّة كلّ من حاتم حميد الدّين، بومباي، 1975 وغالب مصطفى، بيروت.

3 ينظر: صالح بن رمضان، **الرّسائل الأدبيّة من القرن الثّالث إلى القرن الخامس للهجرة**. منشورات كليّة الاداب، منّوبة، تونس، 2001.

فهل أرسَل المؤيّد إلى أبي العلاء أم أُرسل إليه وسُلّط عليه؟ وهل ينطق بلسانه فرداً أم يتكلّم وهو جمع وإن أُفرد؟ وهل نعتبر ما جرى بينهما مراسلة أم مناظرة أم محاكمة؟ وهل جرى اسم أبي العلاء في المجلس جرياناً عفويًّا أم انعقد المجلس للنّظر في شأن «الضّرير» المتّهم في دينه؟ وهل في الرّسائل المتبادلة بينهما ما يكشف عن هذا الغموض ويرفع هذا اللّبس؟

سعى المؤيّد في الدّين إلى أن يستدرج أبا العلاء إلى المناظرة متوسّلاً طرائق في الإقناع والتّأثير متنوّعة مؤمناً بأنّ عقل المرء مخبوء تحت لسانه فإذا تكلّم انكشف، وقد أدرك أبو العلاء ما تعنيه رسالة المؤيّد في الدّين داعي الدّعاة إدراكاً تامًّا، وأيقن أنّ وراء هذا الظّاهر خبيئاً ماكراً فوظّف مهاراته الحجاجيّة والخطابيّة لغلق أبواب المناظرة والحوار موقناً أنّ البلاء -كلّ البلاء- موصول بالمنطق، وأنّ الصّمت في مثل هذه المقامات رديف السّلامة من الأذى. وإذا بالرّجلين يحاجّان لغايتين متقابلتين: أحدهما يحاجّ لفتح الحوار فيصرّف القول ترغيباً وترهيباً يقنعه بقوّة الحجّة ويلزمه بحكم الأدب -أدب مخاطبة الكبار-، والآخر يحاجّ لقطع الحوار وتعطيل سبل التّواصل موقناً كلّ اليقين أنّ السّلامة في عدم مواجهة الخصم والحكمة في اجتناب عقيم الكلام.

2.2.3. جدل العقل والدّين

متى نزّلنا الرّسالة في مقامها تبيّنّا شيئاً مهمًّا كان التّكتّم عليه. وهو حصول معرفة شاملة بوضع المرسل إليه: إنّ اطّلاع داعي الدّعاة الواسع على سيرة الرّجل وشعره ونثره، وتقصّيه مواقف مخاطبه في الحياة -من ذلك صداقة أبي العلاء للوزير المغربيّ الذي ثار على الدّولة الفاطميّة وأراد تقويضها- وإدراكه مختلف اقتناعاته -من ذلك موقف المعرّي من البعث والنّشور ونقمته على الشّرائع والمذاهب- قد أتاح له إدراك ما كان من الأمور دقيقاً وتبيّن ما كان من المواقف والآراء خفيًّا. بل لعلّه وقف على هذه الأبيات أكثر ممّا وقف على غيرها:

وَصَاحَ بِكُم دَاعِي الضَّلالِ فَمَا لَكُم * أَجَبتم عَلَى مَا خُيِّلَتْ كُلَّ صَائحِ
مَتَى مَا تَكَاشَفتُم عَن حَقَائِقِ دِينِكم * تَكَشَّفتُم عَن مُخزِياتِ الفَضَائِحِ

فهل أثار داعي الدّعاة دون غيره؟ ولم الوقوف على البيت الطّالع دون سائر الأبيات وعلى هذه القصيدة دون مئات القصائد والأبيات الدّائرة في الفلك نفسه؟

إنّ الاختيار اللّغويّ محكوم بالموقف الفكريّ والمقصد الحجاجيّ. وعلى هذا الأساس يتحدّد طرفَا المناظرة كما يرسمهما الفكر وتسمهما الأشعار: **داعي الكمال (العقل) وداعي الضّلال (الدّين)**. ولهذه الأسباب عاد البيت المذكور في صورتين تركيبيّتين مختلفتين: يتقدّم العقل على الدّين عندما يكون البيت شاهد أبي العلاء، ويتقدّم الدّين على العقل عندما يستشهد به المؤيّد. فهل الأمر خطأ عفويّ أم مقصود؟ وهل تخفي الظّاهرة التّركيبيّة –تبادل المعطوف والمعطوف عليه رتب الكلام– موقفاً سياسيًّا واقتناعاً فكريًّا؟

ليس في التّقديم والتّأخير تغيير في الوزن إذ هما في تركيب الإضافة، وفي وظيفة المضاف إليه الوارد في مركّب عطفيّ، متكوّنان من مقطعين طويلين وثالث قصير [– – v]. فاللّفظان مختلفان أصلاً وإن تماثلاَ وزناً، ومن السّذاجة اعتباره خطأ عفويًّا أو التّسليم بحسن نوايا صاحبه فيه. بل إنّنا نذهب إلى أنّ المترسّلَين قد فطن كلّ واحد منهما إلى نوايا الآخر وعرف ما يجول بفكره وأدرك الدّافع الحقيقيّ لخصمه والغاية التي إليها قصد.

3.2.3. إخفاء الحقيقة وتعطيل الحوار

كانت رسالة داعي الدّعاة مفخّخة مبنى ومضامين، وكان أبو العلاء مُلزماً بالرّدّ سواء بدافع التّأدّب أو بباعث الدّفاع عن النّفس وتوضيح الرّأي لتصحيح ما نُسب إليه وإبطال ما اعتُرض به عليه. ولم يكن أبو العلاء –فيما نستطلع من سيرته وفكره– راغباً في التّحاور بله في التّناظر، ولم يكن في وسعه –بعد أن تلقّى رسالة الابتداء الأولى من المؤيّد– أن يُعفي نفسه من الرّدّ، فقد كان مُلزَماً به، وكان الرّدّ واجباً عليه لأسباب عديدة. وهذا التّورّط جعله ينهج في الرّدّ نهجاً مخصوصاً تنوّعت طرائق التّعبير فيه وتعدّدت مدلولاته بالرّغم من اشتراكها في منزع عامّ موحّد حكم الرّسالة هو الرّغبة في التّخلّص من جدل عقيم وحوار سيكون أشبه بحوار الصّمّ. وقد سلك أبو العلاء في الرّدّ ثلاثة مسالك متكاملة تسير إلى غاية واحدة هي تجريد الخصم من قوّته وتعطيل الحوار:

1.3.2.3. استثارة الانفعالات أو مسلك الباتوس

ويتمثّل هذا المسلك في سعي المحاجّ إلى إحداث جملة من التّأثيرات

العاطفيّة في ذات خصمه عساه يأخذ بعين الاعتبار ظروف تبادل الخطاب. وقد قام هذا المسلك على إيراد مقتطفات من سيرة الكاتب، وهي قصّة إنسانيّة مؤثرة تركّزت أساساً على وقوع المرء فريسة للأقضيّة والأقدار تفعل فيه فعلها فيتجلّد وينتهي إلى الانكسار. وهي قصّة تدعو، في سياق الرّسالة، إلى تقدير الظّروف وإحلال البعد الإنسانيّ (العمى، الإقصاء، إدبار الدّنيا عنه...) محلّ المجادلات الفكريّة، وفي الخطاب دعوة ضمنيّة إلى ألاّ يُطلب من الشّيخ الضّرير في آخر العمر أن يبرّر مواقف الصّبا وألاّ يُحمّل مسؤوليّة ما اضطرّ إليه وخرج عن اختياره، وألاّ يُعاقب على ذنب لم يقترفه. "الذّنب للأيّام لا لي فاعتب على صرف اللّيالي".

وقد استنجد المتكلّم بصور بلاغيّة عديدة وحكم وأمثال سائرة وأقوال مأثورة لتحقيق الوظيفة التّأثيريّة، وهي أساليب تعبيريّة ذات قدرة تأثيريّة بالغة لتعدّد مكوّناتها الحجاجيّة (المكوّن المنطقيّ، المكوّن الفنّيّ، المكوّن الايديولوجيّ) يقول المعرّي:

"وقد علم الله أنّ سمعي ثقيل، وبصري عن الإبصار كليل، قُضِي عليّ وأنا ابن أربع لا أفرّق بين البازل وبين الرّبع، ثمّ توالت محني، حتّى أشبه شخصي العودَ المنحني، ومُنِيت في أخرى العمر بالإقعاد، وعداني عن النّهضة عاد. [...] فأقول: إنّ الله —عزّت عظمته— حكم عليّ بالإزهاد، فطفقتُ من العدم في جهاد، وتعرضت للدّنيا تعرّض نِكْل عاجز، ليس لحظوتها بالمناجز، فرمحتني كرَمح الشّموس، وقالت لي: عليك بالرّموس، ونادت: صاحبي سواك، ولن أبلغ هواك، وانصرفت كما قيل في المثل، مُكْرَهٌ أخوك لا بطل، وحظّي من الحلْي العَطَل، فغفلتُ برهةً ثمّ أبهتُ، ونبّهني الفكرُ فانتبهتُ، وهو يجلّ أن أكون سائلاً له أو مسؤولاً، بل هو الأيكُ أتبَعه مؤولاً، ولكنّي أحكي المسألة عن غيري، وإن كنتُ أبتغي بها مَيري"[1].

بل إنّ منحى التّهوين يمتدّ على أكثر من موضع في الرّدّ التّرسّليّ فيحوّر الأصل ويسمه وسماً مأسويًّا، من ذلك اشتهار الاسم وسطوع النّجم، وإذا كان الآخر يرى في ذلك شرفاً وفخراً فإنّ أبا العلاء يتنازل عن ذينك تواضعاً بل قسوة على النّفس:

1 المعرّي، **الرّسائل**، ص 104.

"وأمّا اشتهار اسمي: فقد شهد الله —جلّت عظمته— أنّي لا أرغب فيه، إذ نفسي لديّ حُقّت بالتّسفيه. والذّمّ في ذلك لغيري، لأنّه يظنّ ظنوناً كاذبة، لا تزال عن صدق عازبة، والكريم الصّادق يقيس سجيّات العالم على سجاياه، فيظنّ المبطئة مِن نجاياه"[1].

وممّا يندرج في هذا المسلك نزوع أبي العلاء إلى تهوين الذّات وتحقيرها (Stratégie de la minimisation) في مقابل تعظيم الآخر والإعلاء من شأنه محدثاً بينه وبين مخاطبه تباعداً في المنزلة والنّفوذ فكانَا متفاوتين تفاوت الثّرى والثّريّا،

"مثَلُه في ذلك مثَلُ الثريّا الطّالعة كتبت إلى الثّرى، وهو لا يسمع ولا يرى"[2].

وكانا متباعدين تباعد الأنبياء والأغبياء

"أعدُّ سيّدنا الرّئيس الأجلّ المؤيّد في الدّين —أطال الله بقاءه وأدام علاءه— ممّن ورث حكمة الأنبياء، وأعدّ نفسي الخاطئة من الأغبياء"[3]

وكانا مختلفين اختلاف الظّلمة والنّور والرّفيع والوضيع.

"ومن أنا حتّى يكتب إليّ؟"[4].

وهي أساليب تكشف عن مبلغ تأدّب أبي العلاء ومعرفته بآداب مخاطبة ذوي المناصب الاجتماعيّة والسّياسيّة المختلفة كما ترسم أولى مراحل خطّته القائمة على اتّقاء شرّ ذي السّلطة والنّفوذ. ولكنّ طريقة التّعبير التي انتهجها أبو العلاء ذات وظيفة مزدوجة تظهر ذات القائل وضيعة وتُكسبه في الخفاء أنبل القيم. فالتّواضع الذي بدَا عليه المرسل هو في جوهره ضرب من التّعالي وخصلة من خصال العلماء. ويلوح أبو العلاء مصدر المعارف والحكم، إليه يأوي الرّجال، ومن معينه ينهلون. ولا يخفى على القارئ ما في هذا الفخر الضّمنيّ من قلب للعلاقة بين الطّرفين، إذ يحلّ «الأعلى شأناً» —وهو رجل السّياسة والدّين— محلّ المتعلّم،

---

1 المعرّي، **الرّسائل**، ص 103.

2 **المرجع نفسه**، والصّفحة نفسها.

3 **المرجع نفسه**، والصّفحة نفسها.

4 **المرجع نفسه**، والصّفحة نفسها.

ويصبح «الضّعيف العاجز» —وهو رجل الفكر والأدب— صاحب السّلطة والنّفوذ. وبالرّغم من هذه الحقائق فإنّ الخطاب بينهما قد غلب عليه التّأدّب.

هذه مقدّمات الرّدّ وفاتحته، وهي فاتحة برزت فيها أهمّية طريقتين من طرائق الحجاج هما الإيتوس (صورة الذّات منقوشة في الخطاب) والباتوس (طبيعة العواطف والأهواء المراد تحقيقها في نفسيّة المخاطب سبيلاً إلى حمله على تصديق معتقد أو إنجاز عمل). ولكنّ الحجاج في هذا الرّدّ سينحو منحى اللّوغوس أيْ الإقناع بقوّة الحجّة، ولعلّ أوّل قضيّة خلافيّة تركز عليها المناظرة هي قضيّة ملكيّة المعنى: فهل يكون المعنى ما استخلصه القارئ أو ما قصده الكاتب أو ما تضمّنته أبنية النّصّ اللّغويّة والمنطقيّة؟ وهل يُدرك المعنى مقتطعاً عن سياقه ومقامه؟

2.3.2.3. الإقناع بالحجّة العقليّة أو سلطة اللّوغوس

لاشكّ في أنّ لصورة المتكلّم منقوشة في الخطاب تأثيراً في تنفيق العقائد والآراء واستدعاء القبول والتّسليم. وكذلك شأن التّأثيرات المسلّطة على العواطف والأهواء. ولكنّ الخطاب عندما يجري بين متكافئين متمرّسين بفنون الإقناع يعوّل كثيراً على قوّة الحجّة تخاطب العقول القادرة على الفهم والتّجريد. وقد مثّل البيت الطّالع من حائيّة المعرّي قادح الصّراع والخلاف بين المتناظرَين. وتردّد في الرّسائل المتبادلة بينهما أكثر من مرّة. وكان في كلّ استشهاد به يُشحن بمعان غير التي ظهرت في سياقه الأصليّ، وقد رأينا أنّ المؤيّد في الدّين قد تمثّل به في سياق الدّعوة إلى الشّرح والإفهام والرّغبة في الاستنارة بنور أبي العلاء، وما كان في الحقيقة غير مغالط مموّه يكيد كيداً، ويحتال لمعرفة السّرائر، ثمّ يعود البيت ثانية في ردّ أبي العلاء يحاول به صاحبه أن يرسم دائرة متقبّليه، (وهل يستطيع الشّاعر أن يرسم الحدود؟) فأوهم أنّه خاطب بهذا البيت من غمره الجهل، لا من هو للرّئاسة علمٌ وأهل[1]. ساعياً إلى توريط خصمه: إن لجّ في السّؤال فقد وضع نفسه في دائرة الجهّال، وإن سلّم بما قال أبو العلاء وجب عليه القبول وأُعفي من ردّ الجواب فلا يصير في يديه على الوجهين شيء. لذلك كانت إعادة قراءة البيت الشّعريّ لتصحيح المعنى وذلك بالنّظر في تركيبه وإعادته إلى أصله بتقديم العقل

---

1 المعرّي. **الرّسائل**. ص 105.

على الدّين. وجعل الأمر فيه تجريداً، خطاباً يوجّهه الشّاعر إلى نفسه على عادة الشّعراء في استعمال ضمير المخاطب وهم يعنون أنفسهم. وقد زعم أبو العلاء أنّ البيت موجّه إلى من غمره الجاهل لا إلى من شرّفه العالم. ولا يخفى ما في هذا التّبرير من سخرية من المخاطب الذي وضع نفسه موضع الجاهل، وأبو العلاء – بهذا التّبرير– يلمع إلى حقيقة المراسلة ويكشف عن خفيّ الدّوافع. إنّ هذا الجواب كاف شاف في صورته الاعتذاريّة، غير أنّ المعرّي يمضي في المحاجّة قدماً غايته الإقناع لا التّأثير، والانتصار لا الاعتذار، فإذا به ينزّل السّؤال في صميم المسائل العقديّة الكبرى.

ويمثّل هذا الموضع من الرّدّ انتقالاً حقيقيًّا إلى المحاجّة والجدل وتغيّراً في أساليب الأداء من حجج الأخلاق والعواطف والأهواء إلى حجج العقل الواردة بطريقة قائمة على استخلاص النّتائج من الفرضيّات المقدّمة في بداية التّحليل أو ما يُعرف بالمسار الافتراضيّ (Le processus Abductif) "فأوّل ما يبدأ به أنّ قائلاً من البشر لو قال..." وبهذا الافتراض يستدرج المحاجّ خصمه إلى صميم المسائل العقديّة الكبرى التي حار فيها المفكرون والمتكلّمون (القضيّة المركّبة من المسند والمسند إليه)، وبدلاً من الجواب الواضح الشّافي المنشود يغرق المعرّي داعي الدّعاة في الحيرة و«الضّلال» وذلك بتحويل الإجابة إلى لبّ المسألة الكبرى التي يحوم حولها المؤيّد: مدى قدرة العقل البشريّ على حلّ معضلات القضايا. وقد أفضى المسار الافتراضيّ الاستنتاجيّ إلى ضبط نتيجة محيّرة وهي أنّ العقل يعجز عن حلّ كثير من المشكلات، وفي هذا السّياق تتجلّى المفارقة وقد كان الأمر مقصوداً: طلب داعي الدّعاة في خاتمة رسالته الأولى إلى أبي العلاء الوضوح واليقين. ولكنّ أبا العلاء يجرفه إلى أعماق الحيرة ويغذّي في ذهنه السّؤال مبدّداً بذلك يقينه، مقوّضاً مسلّماته، داعياً إيّاه إلى التّدبّر والتّفكير.

"فأوّل ما يُبدأ به أنّ قائلاً من البشر لو قال: إذا بنينا القضيّة المركّبة من المسند والمسند إليه ولها واسطتان، إحداهما نافية والأخرى استثنائيّة. فقلنا: الله لا يفعل إلاّ خيراً، أفهذه القضيّة كاذبة أم صادقة؟ **فإن قيل** إنّها صادقة رأينا الشّرور غوالب، وللخيرات الملتمسة قوالب، فعلمنا أنّ ذلك سرّ خفيّ، لا يشعر به إلاّ الحفيّ. وفي الكتاب الكريم ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُواْ هَـٰذِهِ مِنْ عِندِ اللّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ هَـٰذِهِ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللّهِ فَمَا لِهَـٰؤُلاء الْقَوْمِ لاَ

يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ {النساء 4: 78} **فإن قال قائل**: قد رُوي أنّ النّبيّ ﷺ كان إذا أراد السّفر قال: «اللّهمّ إنّا نعوذ بك من وعثاء السّفر وكآبة المنقلب وسوء المنظر في الأهل والمال والولد» أفهذه الأشياء التي تعوّذ منها خيرات أم شرور، لا يكمل بها السّرور؟ **فإن قال**: هي مخوفة مُنكَرة، فقد أبطل القضيّة التي هي متقدمة، لأنّها لما سلف طرود مُعدمة. **وإن قال**: القضيّة المذكورة لا تصحّ، فالسّائل بسيّئ الأدب يُلحّ. **فإن قال**: القضيّة منعكسة، وهي بعد بحث منتكسة، فقد لزمه أن يقول: إنّ الله سبحانه يفعل الخير والشرّ، **فإن أبى رجع** إلى ما يقوله المجوس من أنّ للعالم خالقين، أحدهما مَزْدان وهو فاعل الخير والآخر أَهْرَمَن وهو فاعل الشرّ. ومعاذ الله أن نقول هذه المقالة، بل نكرمُ شرعنا، ونبسط في اتّباعه ذَرْعناَ"[1].

ويتواتر هذا الأسلوب في مواضع عديدة من الرّسالة:

"**وللسّائل أن يقول**: إن كان الخير لا يريد ربّنا -عزّت قدرته- سواه، فالشرُّ لا يخلو من أحد أمرين: **إمّا** أن يكون قد علم به. **وإمّا** أن يكون غير عالم به، ونعوذ بالله من هذه المقالة، **فإن كان** عالماً به فلا يخلو من أحد أمرين: **إمّا أن يكون** مريداً له أو غير مريد. **فإن كان** مريداً فكأنّه الفاعل. كما أنّ القائل يقول: قطع الأمير يدَ السّارق. فالأمير قطعها. إلاّ أنّه لم يل ذلك بنفسه. **وإن كان** غيرَ مريد له فقد جاز عليه ما لا يجوز مثلُه على أمير في الأرض له نظراءُ كثيرٌ، لأنّه إذا فُعِلَ في ولايته شيء لا يرضاه نَكِرَهُ أشدّ النّكيرِ. وأمر بزواله عن غير. **هذه العُقد قد جهد في حلها المتكلّمون من أهل الشّرائع، فلم يجدوا لها انحلالاً، وأصبح مقالهم ضلالاً**"[2].

انتهى المعرّي إلى أنّ هذه القضايا أو العقد ليس لها انحلال وأنّ الخوض فيها من الضّلال، لذلك آثر الإيمان والتّسليم مبرزاً حدود العقل-وهو ميزان الذّهب- وعجزه عن أن يزن الجبال. وللتّسليم في هذا الموضع وظيفتان متكاملتان إحداهما قريبة المنال -وهي تأكيد عجز العقل في مجال العقيدة، يشهد بهذا أغلب المفكّرين- والأخرى بعيدة الغور، مقصودة من التّحليل، وهي إنهاء الخوض في جدل عقيم عجز كبار المفكّرين عن حسم الخلاف فيه وبلوغ اليقين، والمعرّي

1 المعرّي. **الرّسائل**. ص 105.

2 **المرجع نفسه**. ص ص 109-110.

بهذا المطلب الضّمنيّ يبرّئ نفسه من التّهم اللاّئطة بها. وليس في هذا الرّدّ، على قوّته، عنف أو تسلّط، وإنّما هو يسعى إلى بلوغ الغاية بقوّة الحيلة ولطف الوسيلة دون أن يتضمّن الرّدّ إساءة إلى مشاعر الآخرين.

إنّ الاحتكام إلى العقل من شأنه أن يحتضن الاختلاف ويأخذ بعين الاعتبار تنوّع زوايا النّظر بطريقة تذكّرنا بحكاية العميان والفيل ودلالتها على نسبيّة امتلاك الحقيقة. وممّا لاشكّ فيه هو أنّ أيّ خطاب لا يمكنه أن يتناول الواقع برمّته وإنّما هو ينظر فيه من زاوية معيّنة فلا يدرك من الحقيقة إلاّ وجهاً من وجوهها أو جزءاً منها. ومن هذه الزّاوية يكون الاختلاف مشروعاً، فما يعتبره بعضهم معنى وحيداً أوحد إنّما هو يقصي نفسه قبل أن يسعى إلى إقصاء غيره، وتكون الحجّة عليه بدلاً من أن تكون له. ومعني ذلك أنّ ترتيب المسائل يمكن أن يكون بطريقة أخرى، فما كان في البدء مرفوضاً يصبح فيما بعد منطلقاً لعمليّة استدلاليّة مشروعة. وهو ما نستجليه في ردّ أبي العلاء إذ استطاع أن يحوّل الفعل المذموم فعلاً محموداً، فبيّن أنّ ما عيب عليه هو في الحقيقة مجدٌ لديه. وأنّ ما ظُنّ فيه نقيصةً كان في حقيقته من علامات الكمال والاقتدار. فالحيوان البحريّ لا يخرج من الماء إلاّ وهو كاره للخروج، والزّيادة في الصّوم كالزّيادة في الصّلاة والزّكاة، وجه من وجوه العبادة لنيل مرضاة الله وليست تشكيكاً في الحكمة الإلهيّة أو ضعفاً في المعتقد.

> "لأنّ المتديّنين لم يزالوا يتركون ما هو لهم مطلق، وقد رُوي عن النّبيّ صلّى الله عليه وآله أنّه كان يقوم اللّيلَ حتّى تقرّحت قدماه، فقيل له: يا رسول الله، لِمَ تفعلُ ذلك وقد غفر الله لك ما تقدّم من ذنبك وتأخّر؟ فقال: أفلا أكون عبداً شكوراً"[1].

والأمثلة على ذلك كثيرة[2].

---

1 المعرّي، **الرّسائل**، ص 125.

2 من ذلك قوله "وقد نهى النّبيّ صلّى الله عليه عن صيد الليل، وذلك أحدُ القولين في قوله صلّى الله عليه: «أقرّوا الطّير في وُكناتها». والإسلامُ ورد بأن لا يُصاد بمكّة طائر ولا سواه. وفي الكتاب العزيز يا سيّدنا الرّئيس الأجلّ المؤيّد في الدّين عصمة المؤمنين، لا زالت القلوبُ إليه مهمورةً

وبفضل هذه الحجّة —حجّة القياس بالمماثلة— تتحوّل القضايا الخلافيّة المرفوضة قضايا مبرّرة تبريراً عقليًّا باعثة على القبول والتّسليم يكون التّخلّي عن الحلال كالزّيادة في الحلال تعبّداً ورحمة، وما ينطبق على ترك أكل اللّحوم ينطبق على الصّلاة والصّوم والزّكاة [...] انطباقاً يُكسب رأي المعرّي قوّة إقناعيّة مأتاها البرهنة بالخلف لأنّه:

"لو أُخذ بهذا المذهب لوجب على الإنسان أن لا يصلّي صلاة إلاّ ما افتُرض عليه، لأنّه إذا زاد على ذلك أدّاه إلى كُلْفَةٍ، والله تبارك اسمه لا يريد ذلك، ولوجب أن يكون الذي له مال كثير إذا أخرج عن الذّهب رُبْعَ العُشْرِ لا يَحسُنُ به أن يزيد على ذلك، وقد بُعِث النّاس على النّفقات في غير موضع من الكتاب العزيز كقوله تعالى جَدُّه ﴿وَأَنفِقُوا مِن مَّا رَزَقْنَاكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾ {المنافقون 63: 10} وفي الكتاب العزيز ﴿مَن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾ {الحديد 57: 11} والمراد بالقرض ما لا يجب على الرّجل من إخراج الزّكَاة. لأنّ زكاته دَيْنٌ للمساكين عليه. ولو أنّ رجلاً له عبيد أطعم اثنين منهم، وترك بقيّة العبيد. فاقتنع أحدُ العبيد ببعض ما رُزق وأطعم باقيه للعبيد الذين لم يطعموا شيئاً، واستعان بعضهم على مآرب تؤدّيه إلى عبادة الله. كإتيانه بالماء الطَّهور، وتعمّدهم ما دُنّس من لباسه بالغسل. لم يكن ذميماً في ذلك، ولم يستحقّ من مولاه العقوبة"[1].

إنّ قوّة الحجج آتية من جهتين: من طبيعة الحجّة في ذاتها (وهي عقليّة منطقيّة) ومن صلة الحجّة بذات متلقّيها، وهي حجّة مناسبة مستمدّة من مجال

بعظاته، ما هو أعلم به من سواه، وذلك قوله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْتُلُواْ الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاء مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ وقال في آخر الآية: ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ اللّهُ مِنْهُ وَاللّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾ {المائدة 5: 95} وقال في موضع آخر: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ إِلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ {المائدة 5: 1} فإذا سمع من له أدنى حسّ بهذا القول، فلا لوم عليه إذا طلب التّقرّب إلى ربّ السّموات والأرض بأن يجعل صيدَ الحلّ كصيد الحَرَم، وإن كان ذلك ليس بمحظور". المعرّي، **الرّسائل**، ص 126.

1 **المرجع نفسه**، ص 129.

عقيدته. أعني المرجعيّة الدينيّة الشّيعيّة[1]، فقد اقتحم أبو العلاء حرم مخاطبه وأورد قصصاً وأخباراً عن عليّ بن أبي طالب، لا تنصرف إلى التّقرّب من المؤيّد والتّودّد له ولا تعبّر عن نفوذه وليست هي لاتّقاء لشرّه بقدر ما كانت اختياراً مندرجاً ضمن خطّة محكمة قائمة على رصد أنجع الحجج لتحقيق التّأثيرات المقصودة. وأقدر الحجج وأنجعها ما وافق المقام ولاءم مقتضى الحال.

ولا تكمن قيمة هذه النّتيجة في ذاتها بل في ما يترتّب على رفضها من قضايا تمسّ عقيدة الشّيعة، فإذا طعن الخصم في سلوك أبي العلاء الزّهديّ وجب منطقيًّا أن يطعن في سلوك عليّ بن أبي طالب لأنّهما متماثلان مقدّماتٍ ولزم — بحكم المنطق— أن تكون النّتائج المترتّبة عليها متماثلة.

إنّ قوّة الحجاج في هذا الموضع آتية من بنيته المنطقيّة وقدرته على مخاطبة العقول بوصفها القاسم المشترك بين البشر، والمتقبّل هنا عامّ يراد كونيًّا — على حدّ قول «برلمان» و«تيتيكاه»— غير أنّ للحجاج مساراً آخر يراعي أوضاع المتقبّل الخاصّة ولا ينطبق على مطلق الإنسان لأنّه يتخيّر حججه من حرم المخاطب ويصطفي مادّته من عقيدته وفكره ومشاعره وأهوائه، فيكون **لكلّ مقام مقال ولكلّ وضع حجّة**. وهو مظهر من مظاهر إعمال العقل والاستناد إليه في القضيّة المدروسة.

فمن أهمّ ملامح صورة أبي العلاء السّابقة للخطاب هي اعتباره رجل العقل

---

1 منها ما رُوي عن عليّ بن أبي طالب صلوات الله عليه حكايةٌ معناها: أنّه كان له دقيق شعير في وعاءٍ يختم عليه، فإذا كان صائماً أفطر على شيء من ذلك الدّقيق، وكان أوّل ما يطعَمُ، فاطّلع على ذلك بعض أصحابه فقال لجارية له: أما تتّقون الله في هذا الشّيخ؟ فقالت: وما نصنع به؟ هو الذي يختار ذلك. وقد كان عليه السّلام يصل إلى غلّة كثيرة، ولكنّه يتصدّق بها ويقتنع أشدّ اقتناع. وروى بعضُ أهل العلم أنّه قال في بعض خطبه: إنّ غلّته تبلغ في السّنة خمسين ألف دينار. ورُوي أنّه قُدّم إليه خبيص في الكوفة، فقال: هل تعلمون أنّ رسول الله صلّى الله عليه أكله؟ فقالوا: لا، فأمر برفعه، وهذا يدلّ على أنّ المجتهدين من الأنبياء والأئمّة يقصُرون نُفوسهم، ويؤثرون ما يفضل منهم لأهل الحاجة. وفي الكتاب العزيز ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ {الحشر 59: 9} فحسبهم من الشّرف ما ذكر في هذه الآية من حميد الاقتناع والإيثار بالقليل. المعرّي، **الرّسائل**، ص ص 127–128.

عليه يعتمد وإلى أحكامه يستند. بل إنّ تناوله للعقائد والمقدّسات لا يخلو من السّخرية والتّهكّم والنّقد اللاّذع والصّريح، ولكنّه في رسالة الرّدّ يحاجّ مخاطبه بالدّين فيورد آيات قرآنيّة وأحاديث نبويّة، ويذكّر بسيرة السّلف، ويركز حديثه على عليّ بن أبي طالب، وعلى الحسن والحسين... يقول في هذا السّياق:

"ولمّا تُوفّي إبراهيم عليه السّلام بكى عليه، فقيل يا رسول الله أنت تنهانا عن البكاء، فقال: «تدمع العينُ، ويخشع القلب، ولا نقول ما يُسخط الرّب، وإنّا عليك يا إبراهيم لمحزونون». أفموت إبراهيم ممّا كان النّبيّ عليه السّلام يراه خيراً أم شرّاً؟ ويقول القائل المجترئ: **أفما كان من قتل الحسين وسمّ الحسن، المشرّد عن العين طيبَ الوسن، أخيراً أم شرًّا؟** فإن قال: إنّه خير فعلام نلعن القاتل في صبح ومساء، ونزعم أنّ سُفنَه في المآثم ذوات إرساء؟ وللباري —عزّت قدرته— أسرار. وقف دونها الأبرار، ولعلّ هذه الأشياء مخفاة، إلى أن تقبضَ الحيّ وفاة. وكذلك الذين قتلوا يوم أحُد: شأنهم مُشكلٌ. والنّظرُ في حديثهم يُشكل. أفقتلُ حمزةَ حُسِبَ ممّا يُحمد، أم هو عَبرة للعين ورمد؟ والحديث المشهور: أنّ الغزاة لمّا رجعوا إلى المدينة بكت النّساء على قتلاها. فقال صلّى الله عليه: لكنّ حمزة لا بواكي له، فصار النّساء يبدأن ببكاء حمزة. ثمّ ينتقلن إلى من فارقهنّ. وقال كعب بن مالك الأنصاري:

صَفيّةُ قُومِي وَلاَ تَعجِـــــزِي * وَبَكّي النِّسَاءَ عَلَى حَمْـــــزَة
وَلاَ تَتْرُكِي أَنْ تُطِيل البَكَــــاءَ * عَلَى أَسَدِ اللهِ فِي الهـــــزّة

والبكاء إنّما يحدث من الحَزَن، وإنّ الأيّام لكثيرة المحن"[1].

لقد أدرك المعرّي الأهداف البعيدة التي يرمي إليها المؤيّد، وهو بهذه الطّريقة في الحجاج يوئسه من الاستمرار في جدل يراه صاحبه عقيماً، فلا تناسب بين الرّجلين ولا سبيل إلى ائتلافهما واجتماعهما على كلمة واحدة ورأي واحد. والخطاب يسير لغاية معقودة سلفاً هي تعطيل التّواصل وإنهاء الحوار.

3.3.2.3. تغيير وجهة الحوار أو مسلك البوليميكوس

يدلّ مصطلح «البوليميكوس» (Polémicos) في أصله الإغريقيّ على الحرب

1 المعرّي. **الرّسائل**. ص 107.

التي يكون وقع الكلمة فيها من وقع السّلاح، وتأثيرها من تأثيره. وتُرصد مظاهر تلك الحرب في مستويات كثيرة منها احتداد اللّهجة وانتهاج العنف والنّزوع إلى الخصومة وبناء الخطاب على الدّحض والتّكذيب والإبطال والاعتراض (Contestation) وتعطيل الحوار وسدّ الطّرق (Blocage) والعناد والإصرار وتصلّب الآراء (Obstination) وتوسّل المغالطات المنطقيّة (Paralogismes) والمراهنة على الغلبة والانتصار بدلاً من التّعاون لإظهار الحقيقة.

وفي هذا الضّرب من الحوار السّلبيّ المنعقد أساساً على إبراز عدم نجاعة حجج الخصم وقلبها عليه يتقصّى المحاورُ/ المُساجِلُ أخطاء خصمه ويسلك معه مسالك الفضح والتّشنيع لإظهار تفوّقه عليه، قاصداً إلى إحداث تأثيرات خطابيّة في طرف ثالث يحكم سيرورة المحاورة / المساجلة ويشهد أطوارها ويتابع وقائعها وإن أوهمنا الخطاب بغيابه وحياده. وهو الجمهور حكم المساجلة (Le public arbitre de la polémique)[1] ويكتسب التّأثير العاطفيّ أهمّية بالغة، فهو يؤجّج المعركة تأجيج الوقود للنّار، ويعمد إلى إثارة عواطف الجمهور وأهوائه سبيلاً إلى كسب تأييده. وهو تأييد يظهر في الضّحكات الهازئة والقهقهات السّاخرة التي يرسلها الجمهور متابعاً أطوار المعركة مثلما يظهر في طبيعة الموقف الذي ينتهي إليه وردود الفعل التي تصدر عنه، يظهر في ثورته وسخطه ونقمته وتحقيره ومختلف ردود الفعل التي لا تصدر عادة عن كائن محتكم إلى العقل.

وقد توجّهت المناظرة بين أبي العلاء وداعي الدّعاة هذه الوجهة في مستويين: مستوى عدم كفاية الحجّة، ومستوى عدم كفاية المحاجّ.

1.3.3.2.3. عدم كفاية الحجّة

ومدارها على النّظر في شكل الحجّة ومدى تمثيلها الأطروحة، وفي هذا السّياق كثيراً ما يكشف المساجل في خطاب خصمه عن المغالطات المنطقيّة، وأخطاء التّفكير، والتّناقضات، وعدم الكفاءة، ووقوع الخلط بين المفاهيم، والتّبسيط

1 Gilles Declercq, Avatars de l'argument ad hominem, p. 331, in *La parole polémique,* colloque 2002, éd Champion, Paris.

المخلّ بقيمة الفكرة أو النّظريّة. واللّجوء إلى الحذف في غير مناسباته. ويكون أيضاً بالتّساؤل عن المبدأ العامّ المحرّك للفكر، ورصد مواضع التّعميم المفضي إلى إلغاء الحالات الخاصّة المكنة، أو غياب الحجّة.. وينظر أيضاً في اتّساق خطابه وانسجام تفكيره ويتساءل عمّا إذا كانت مقدّمات الخطاب تفضي إلى نتائجه المنتظرة بصورة مقنعة. وقد تبيّنّا في رسالتي المؤيّد الثّانية والثّالثة ما يؤكّد هذا المنحى في الاحتجاج، يقول في معرض ردّه على طريقة أبي العلاء وطعنه على حججه:

"فهذه الحجّة عليه لا له"[1].

وتوجد، بالإضافة إلى ذلك، شواهد أخرى تكشف عن تفطّن داعي الدّعاة إلى مغالطات أبي العلاء المعرفيّة والمنهجيّة، فقد عاب عليه الخروج من المعقول إلى الشّرعيّ ومحاكمة المعتقد بالعقل:

"وهذا الكلام شرعيّ، وكانت القضيّة في التّكلّم على العقليّات"[2].

وعاب عليه القياس الخاطئ:

"وأمّا قوله إنّ النّبيّ صلّى الله عليه صلّى إلى أن تقرّحت قدماه. فقيل له فيه. فقال: أفلا أُحبّ أن أكون عبداً شكوراً، فما هذا ممّا نحن عليه في شيء، والإنسان له أن يصلّي ما شاء من الصّلوات في الأوقات التي تجوز فيها الصّلاة. على أن لا يزيد في الفرائض ولا ينقص منها، وهذا الكلام شرعيّ، وكانت القضيّة في التّكلّم على العقليّات"[3].

ولمّا كان الغرض من السّؤال والجواب تحصيل الفائدة[4]، فإنّ انتهاء الحوار إلى نقطة الابتداء يؤكّد أنّ المتحاورين قد انتهيا أشدّ ما يكونان تباعداً وتفاصلاً. ولهذه الأسباب اعتذر المؤيّد إلى مخاطبه معفياً إيّاه من تكلّف الرّدّ.

---

1 المعرّي، **الرّسائل**، ص 139.

2 **المرجع نفسه**، ص 138.

3 **المرجع نفسه**. والصّفحات نفسها.

4 **المرجع نفسه**، ص 139.

2.3.3.2.3. عدم كفاية المحاجّ

نحت المناظرة منحى سجاليًّا متمثّلاً في نقل الحجاج من مجال الأطروحة إلى مجال صاحب الأطروحة لإحداث التّباعد بين القول والفعل أو كشف التّناقض بين ما يؤمن به وما يدعو إليه، أو رصد الخطأ والتّشهير به، أو هتك ستر مخاطبه ببذيء القول، أو تضخيم مواطن الضّعف والخلل وتشويه صوته والشّكّ في نواياه وتقديم الأمر الممكن في صورة الواقع الكائن. ولذلك اعتبر السّجال إرهاباً خطابيًّا. وقد نجد في هذه الخاصّيّة تفسيراً لقلّة ما حظي به من بحوث[1] إذ كان الغالب على الدّراسات الحجاجيّة تأسيس الوفاق والبحث عن التقبّل الكونيّ وإزالة الاختلاف، ممّا جعلها ترى في السّجال شكلاً مليئاً بالمغالطات، من أيسر أنواع الحجاج القائم على الغضب والحدّة والانفعال. بل إنّه صورة لغريزة العنف في الإنسان، ومنهج في النّزاع والخصومة مستحبّ، كثير الشّيوع، بالغ الجدوى إذ لا شيء يمكن أن يُذكي الخلاف ويُحدث القطيعة ويؤجّج النّيران ويثير الحفيظة مثل إراقة ماء الوجه والإحساس بالهوان. وما كلّ مخاطب يحافظ على برودة أعصابه أو يتعقّل القضيّة فيبرز أنّ كلّ ما قاله خصمه لا صلة له بالموضوع المتجادل فيه، أو يعمّق شعوره بالنّخوة فيطعن على طريقة خصمه في التّفكير سبيلاً إلى تأكيد عدم كفايته المنطقيّة والمعرفيّة بإظهار أخطائه في كيفيّة الحجاج. وفي هذا الإطار كانت

---

1 يبدو أنّ غياب مصطلح السجال في أعمال «برلمان» و«تولمين» في الخمسينيّات كان غياباً متوقّعاً ومنتظراً في نظر «بلانتين»، لأنّ مقارباتهم كانت سعياً إلى استخلاص تقنيّات حجاجيّة خطابيّة نظريّة مجرّدة خارج مجال الاستعمال، ولم تكن تفاعليّة مركّزة على مواجهة الذّات للذّات أو قائمة على خطابين متضادّين، والأمر نفسه ينطبق على جدليّة «هامبلين» 1970 التي أقصت كافّة أشكال السّجال سبيلاً إلى محو معيقات التّخاطب، أمّا التّداوليّة الجدليّة 1996 فتأسست على جملة من مبادئ الخطاب جاءت لتستوفي القوانين المنطقيّة وبالرّغم من استعمالهما لمصطلحات سجاليّة من قبيل (polemic attitude, polemic negation, controversy, débate) فإنّهما لم يحلّلا السّجال تحليلاً وافياً. ينظر: C. PLANTIN, *Des polémistes aux polémiqueurs*, pp. 377-378. وهذا ما نلاحظه في أعمال «آماران» (V EEMEREN) و«قروتندورست» (R GROTENDORST) اللّذين جعلا هدف مقاربتهما حسم المسائل الخلافيّة وإيجاد الأجوبة على الأسئلة بواسطة الخطاب الحجاجيّ. ينظر: *La nouvelle dialectique*, traduit de l'anglais, Paris, Kimé, 1996, p. 18.

دعوة «أرسطو» إلى ألاّ يخوض المرء نقاشاً أو منازعة كلاميّة مع أشخاص لا يعرفهم جيّداً، بل إنّ لمختلف المحاورات والتّفاعلات القوليّة شروطاً مؤكّدة من أهمّها اختيار المحاوَر أو المخاطَب. وليس الأمر بيسير وإن تراءى الأمر كذلك

"فمن بين مائة رجل يعسر استصفاء واحدٍ جدير بأن نحاوره ونتبادل معه الأقوال، أمّا الآخرونَ فذرهم يهذوا بما جال في رؤوسهم وتوارد في خواطرهم لأنّه من حقّ المرء أن يكون غبيّا أحمق"[1].

وقد تواتر في الرّسائل المتبادلة بين المعرّي وداعي الدّعاة شيء من هذا القبيل لمسناه في ظهور الذّات ساخرة متعالية، وفي ضرب من العنف اللّفظيّ في مخاطبة الخصم، وفي استنقاص قدرته الحجاجيّة والطّعن عليه، وفي فضح نواياه وقلب الحجّة عليه والسّعي إلى إسكاته وإقصائه. والأمثلة على ذلك كثيرة منها قول المؤيّد لمّا خاب انتظاره ولم يظفر من ردّ أبي العلاء بطائل:

"تركها [نفسه] في غواشي ظلماتها"

"ما حلّ في السّؤال الأوّل من الشّبهة عقالاً بل زاد بهذه الأسولة تيها وضلالاً"

"وجميعه ظلمات فأين النّور؟"

ويُعدّ الاستفهام من الأساليب المعبّرة عن تصدّع العلاقة بين المتناظرين المشحونة عنفاً. يقول المؤيّد في رسالته الثّانية إلى أبي العلاء:

"فأقول مجيباً له: أهذه أنباء الأمور الصّحائح التي يهدي بها من استهدى، ويُجدي بمثلها على من استجدى؟"[2].

ويؤدّي الاستفهام معنى بلاغيًّا آخر غير الإنكار والتّقريع وهو معنى الإثبات والتّأكيد سبيلاً إلى إبطال حجج الخصم:

"وهل زاد السّقيمَ بدوائه هذا إلاّ سَقَماً، والأعمى الأصمّ في دينه وعقله —كما

---

1 « Il en résulte de cent hommes, on en trouvera à peine un seul qui soit digne que l'on discute avec lui. Quant aux autres qu'on les laisse dire ce qui leur passe par la tête car "c'est un droit de l'homme d'être idiot" » SCHOPENHAUER, L'art d'avoir toujours raison, trad : Henri Plard, éd Circé, pp. 62-65, cité par GEORG ROELLEN BLECK (dir.), *Le discours polémique, Études littéraires francaises*, 1985.

2 المعرّي. **الرّسائل**. ص 119.

قال– إلاّ عمى وصمماً؟"[1].

وبمثل هذه العبارات ينوب القلمُ السّيف ويكون بديلاً أنكى منه وآلم.

وممّا يمكن إدراجه ضمن السّجال استناد الخطاب إلى فضح مظاهر القصور في تفكير الخصم وعدم التّناسب بين منطلقاته ونتائجه، وهو من عيوب المناقشة والجدل. ويمكن أن نستجلي هذا في مناسبات عديدة من أهمّها ما ورد في قول المؤيّد:

وقوله بعد تقسيم هذه المقالات:

"ومعاذ الله أن نقول هذه المقالة بل نَلزَمُ شرعنا، ونبسط في اتّباعه ذَرْعنا" وقوله: "**أفَشَرْعُنا داخل في جملة هذه التّقاسيم أم خارج عنها؟ فإن كان داخلاً فيها فأيّ** أقسامها أولى بالاتّباع على رأيه –حرسه الله– فنتّبعه؟ **وإن كان خارجاً منها فما هو وأيّ شيء هو؟ على أنّ هذه الجملة كلّها من أوّلها إلى آخرها بنجوةٍ عن سؤالي الأوّل ومعزلٍ عنه، ولا مناسبة بينها وبينه**"[2].

وقوله:

"وأمّا روايته عن النّبيّ صلّى الله عليه «لا تسبّوا الدّهر، فإنّ الله هو الدّهر» وتفسيره للخبر بكون الذي يقضي عليكم هو الحيّ القيّوم الذي تسجد له الشّمس والقمر، وتشهد به كلّ المخلوقات، فهو جالينوس طبّ اللّغة، ويعلم علمَ اليقين أنّ هذا تفسيرٌ لا يدلّ عليه لفظُ الخبر، فمن أين وإلى أين؟ وإنّما هو المقصودُ ليُخرجَ من التّيه، لا لأن يُمرجَ فيه"[3].

يتبيّن، من خلال الشّاهدين، أنّ المؤيّد كان مدركاً الحيل الخطابيّة التي لجأ إليها أبو العلاء ساعياً إلى مزيد تطويق الحصار عليه، حريصاً على تذكيره بضرورة الإيفاء بالوعد بما زعم في البيت المشهور أنّه ممتلكه. ويتجلّى هذا خاصّة في خاتمة رسالته الثّانية، وفيها عمد إلى طريقة من شأنها أن تفضح حقيقة معتقد

1 المعرّي، **الرّسائل**، ص 119.

2 **المرجع نفسه**، والصّفحات نفسها.

3 **المرجع نفسه**، ص 122.

خصمه وتكذّب زعمه حين احتجّ لعدم أكلـه الحيـوان ومـا جـرى مجراهـا بضـيق الحال وقلّة المال. وتتمثّل هذه الطّريقة —سواء أصحّت في التّـاريخ أم كانـت مـن إستراتيجيّات الحجاج— في مكاتبة تاج الأمراء بغية:

"أن يتقدّم بإزاحة العلّة فيما هو بُلْغَةُ مثلِهِ مـن ألـذّ الطّعـام ومراعاتُـهُ بـه علـى الإدرار والدّوام، لتنكشف عنه غاشيةُ هذه الضّرورة، ويجـري أمـره في معيشـته على أحسن ما يكون من الصّورة، وهذا بابٌ يُتنجّزُ بمشيئة الله وعونِهِ"[1].

إنّ انصباب النّقد على شخصيّة المحـاجّ ممّـا يعـرف بــ (L'argument ad hominem) أيْ البحـث في كفاءتـه الفكريّـة والذّهنيّـة (هـل هـو أهـل للخـوض في الموضوع؟) ومظاهر ضعفه (المنطقـيّ والأخلاقـيّ)، وسـوء تفكـيره[2] يُعـدّ سـبيلاً إلى كشف عواره واستنقاص قدره، وهو ما يُعـرف بفـنّ الكـيروس (L'art du Kairos). ولكن ألا يحقّ للمحاجّ أن يغنم ضعف الخصم في مرحلة من مراحل الحوار بينهما؟

ونستجلي هذا الضّرب من السّجال في تذكير أبي العلاء بعجز مخاطَبه عـن الإجابة عن القضايا الخمس التي ذكرها في رسالته إليه. وأنّه كـان أجـدر بـه أن يسأل من هو أفضل منه مرتبة. وفي هذا القول اسـتنقاص مـن قـدرة خصـمه علـى الجدل وكشف القناع عن حقيقة مقصده[3].

ويظهر أثر السّجال وفي استدعائه الهزل في ثنايا الجدّ. ذلك أنّ رسالة أبي العلاء لم تخل من مواقف ومشاهد ساخرة انتشرت في تضاعيف الرّدّ، بها خرج من عالم الواقع إلى عالم الفنّ. وقد تجلّى ذلك في مشـاهد ومواقـف عديـدة منهـا ابتهاج المتنبي بقراءة المؤيّد لأحد أبياته:

"ولو بلغه هذا الخبر لكان سروره به أعظم من سروره بتمثّـل ابـن حمـدان، لأنّ ذلك الرّجل كان صاحب سيف، وسـيّدنا الـرّئيس الأجـلّ صـاحبُ ورع وديـن، وهداية ينتفع بها المهتدون"[4].

ومنها حماسة المؤيّد وهو يكاتب تاج الأمراء لإدرار الرّزق على رجـلٍ قضّـى

---

1 المعرّي، **الرّسائل**، ص 123.
2 GILLES DECLERCQ, *Avatars de l'argument ad hominem*, p. 349.
3 المعرّي، **الرّسائل**، ص 128.
4 **المرجع نفسه**، ص ص 130–131.

حياته في شظف العيش راضياً بالإقلال حتّى صار ذلك له طبعاً ثانياً. وتنشأ السّخرية في هذا المقام من المفارقة الكامنة بين الإغراق في المدح والثّناء –والمدح عندما يبلغ حدّه ينقلب هجاء– والتّصريح برفضه الهبة والعطاء. يقول أبو العلاء في مرحلة أولى:

"فأمّا ما ذكره من المكاتبة في توسيع الرّزق عليّ، فبذلُ إفضال ورثه عن أب فأبٍ، وجدّ في إثر جدّ، حتّى يصل النّسبُ إلى التّراب الذي خلَق الله منه آدم صلّى الله عليه، كما قال الأسديّ:

فَضَلْنَا النَّاسَ أنا أوّلوهم * وأنّ مكارم الأخلاق فينا
أباً فأبًا إذا نحن انتسبنا * إلى أن يبلغ الإنسان طينا"[1]

بل إنّ سخريّة أبي العلاء تمتدّ لتشمل تاج الأمراء:

"وقد علم أنّ السيّد الأجلّ تاج الأمراء فخر الملك عمدةَ الإمامة وعدّة الدّولة ومجدَها وعزّها ذا الفخرين –أعزّ الله نصره– يُضيف أولاد سام، ومن ولده أخوه حام، وكذلك نسلَ يافثَ، ولو فُتحت يأجوج ومأجوج لجاز أن يضمن لهم قرى الأضياف. وَودّ العبدُ لو أنّ قلعة حلب –حماها الله– وجميعَ جبال الشّام جعلها الله القادر ذهبا ليُنفقه السيّد الأجلّ تاجُ الأمراء– خلّد الله إمارته في نصر الدّولة النّبويّة على إمامها السّلام، وكذلك على الأئمّة الطّاهرين من آبائه"[2].

ثمّ يصرّح، في مرحلة ثانية بموقفه بإيراد بيت شعريّ مفاده أنّ تغيير طباع الشّيخ أمر محال:

والشّيخُ لاَ يَتْرُكُ عَادَاتِهِ * حَتَّى يُوارَى فِي ثَرَى رَمْسِهِ[3]

ويقطع خطوة أخيرة في اتّجاه إنهاء الحوار مقتنعاً بأنّ سعادته في انصراف محاوره عنه.

وأمعنُ في السّخرية من هذه المشاهد، اعترافُه السّاخرُ بقدرة مخاطبه على

1 المعرّي، **الرّسائل**، ص ص 131–132.
2 **المرجع نفسه**، والصّفحات نفسها.
3 **المرجع نفسه**، والصّفحات نفسها.

المحاجّة والجدل وعقد مقارنة بينه وبين «أرسطو». ولا تتّضح قوّة الموقف إلاّ متى اعتبرنا المسار الحجاجيّ لكلّ منهما في الرّسائل المتبادلة بينهما. فقد بدَا أبو العلاء، من خلال رسالة الرّدّ الثّانية محاجًّا بارعاً ومجادلاً مقتدراً، انتقى الحجج المناسبة وقد حرص في اختيارها على ملاءمة وضع مخاطبه، ونوّع فيها، ورتّبها ترتيباً دالاّ، وصاغها صياغة فنّيّة جميلة تواترت فيها أساليب البديع والبيان. واستطاع بهذا الجهاز الحجاجيّ الضّخم كمًّا ونوعاً أن يدحض أطروحة خصمه ويكذّب مزاعمه ويهتك سرّه ويتهكّم عليه ويسخر منه ويعرّض به ويقلب الحجّة عليه... فعل كلّ ذلك وختم ردّه باعتراف ساخر بقدرة مخاطبه على المحاجّة والجدل قائلاً:

"ولو ناظر «أرسطاطاليس» لجاز أن يُفحمه، و«أفلاطون» لنبذَ حُججه خلفه، والله يُجمّل بحياته الشّريعةَ، وينصُر بحجّته الملّة، والسّلام"[1].

ويبدو أنّ المؤيّد قد أغرته هذه الشّهادة من خصمه فبالغ في إظهار ذلك. ولكنّ قيمة هذه الشّهادة تظلّ موصولة بطبيعة الحوار الجاري بين الطّرفين وباعتبار الطّرف الثّالث -الغائب الحاضر- وهو الجمهور الذي من أجله كان التّراسل والتّناظر. فهو حكم المساجلة ومغذّي المعركة والشّاهد على مراحلها وأطوارها. وبحضور الطّرف الثّالث -الجمهور- أمكن لهذه المناظرة أن تتحوّل إلى محاكمة غرضها تشويه صورة جميلة وتبشيع شكل حسن تمهيداً للحطّ من شأن رجل عال واستنقاص مَن بدَا في عيون أغلب النّاس رمزاً للصّدق والكمال. ولكنّها انتهت انتهاءً ساخراً، اعتدى فيه الرّجل القويّ المتسلّط -رجل السّياسة والدّين- على المفكّر الحكيم والشّيخ الضّعيف الذي اعترف ساخراً بقدرة مخاطبه وسلّم بانتصار خصمه عليه تسليماً، وها هو المؤيّد يُخدَع من جديد ويدّعي ما لم يُثبته الخطاب، ويُظهر نفسه متفوّقاً، فيقول متحدّثاً عن أبي العلاء:

"وادّعى في البيت المقدّم ذكره ما لا برهان له به"[2].

وهو يختم المناظرة ويغلق القول ليقدّم مذكّرة لأهل المجلس تُدوّن في المجالس المؤيّديّة:

---

1 المعرّي. **الرّسائل**. ص 134.

2 **المرجع نفسه**. ص 137.

"فقطعتُ لسانَ حجّته بعد تناهيها"[1].

"فقطعتُ الحجّة في هذا الباب أيضاً"[2].

"قال: لا رشد عندي، فنظمه في هذا المعنى يخالفُ نثره، ونثره يخالف نظمه، فكيف الحيلة؟"[3].

والمؤيّد أوّل من بدَأ الكلام وآخر من تكلّم، له سلطة الافتتاح والاختتام، وهو من مظاهر تفوّقه شكلاً، غير أنّ المحتوى لا يؤكّد هذا المعطى تأكيداً وافياً مقنعاً. بل إنّ خروجه من التعقّل إلى الانفعال —في مقابل محافظة شيخ المعرّة على هدوء أعصابه— مثّل علامة فارقة من علامات التّورّط والضّعف.

ويحرص المؤيّد، بعد هذا كلّه، على إنهاء الرّسالة بالاعتذار لمخاطبه والقسم بحسن نيّته وسلامة طويّته وأنّه ما قصد غير الاستفادة من علمه[4].

***

بدت الرّسائل المتبادلة بين الرّجلين دالّة في ظاهرها على الاحترام والرّغبة في المحافظة على العلاقة بينهما وتطويرها بإزالة معالم الخلاف والشّجار وتقليل الدّرجات وتقليص المسافات، نازعة إلى عقد وشائج القربى وتمتين معاقد النّسب بينهما. وقد لاحظنا هذه النّزعة في تواتر أساليب عديدة دالّة على التّأدّب والاحترام والتّبجيل، من قبيل الكنية وعبارات الثّناء على الآخر والإعجاب به، ونكران الذّات، والتّنازل عن السّلطة التي يمتلكها كلّ منهما، هادفة إلى تأسيس صداقة بينهما، كاشفة عن حسن التّعامل بين رجل السّلطة والنّفوذ ورجل اللّغة والأدب. وقد سعى كلّ منهما في الخطاب المتبادل بينها إلى تقديم صورة عن نفسه من شأنها أن تُعدّل الصّورة السّابقة للخطاب لكسب الولاء وضمان تأييد النّاس له، إلاّ أنّ الدّوافع الخفيّة سرعان ما استعلنت وكشفت خلافاً جوهريّاً بين العقل

1 المعرّي، **الرّسائل**، ص 137.
2 **المرجع نفسه**، الصّفحة نفسها.
3 **المرجع نفسه**، الصّفحة نفسها.
4 **المرجع نفسه**، ص 140.

والدّين. لم يكن فيه سبيل إلى المصالحة والتّعايش. لذلك غلبت أساليب المجاملة والتّلطّف التي لم تخل من تزلّف مفضوح، وطغت على الخطاب إستراتيجيّة الإقناع والتّأثير بديلاً من الإستراتيجيّة التّضامنيّة التّواصليّة التي أعلنت عنها رسالة الابتداء، وظهرت بعض ملامحها في الرّسالة الثّانية، رسالة الرّدّ.

لقد كانت المناظرة بين الرّجلين قويّة متنوّعة الوسائل، وكانت الإستراتيجيّات ذات قوّة بالغة، ولم يكن الحجاج ليكتسب هذه القوّة لولا خصلتان متوفرتان في المحاجّين وهي القدرة على اقتحام حرم الآخر ومعرفته به معرفة عميقة شاملة أتاحت له انتقاء ما يناسب من الحجج لتحقيق ما يروم من المقاصد، ولعلّ الطّريف في هذه العمليّة التّواصليّة هو تبادل الوظائف في أكثر مواضع الخطاب إذ وجدنا رجلاً منسوباً إلى الدّين محسوباً عليه —وهو المؤيّد— يحاجّ بالعقل. ووجدنا صاحب البيت المشهور "لا إمام سوى العقل" يحاجّ بانتقاء شواهد من القرآن والحديث وسيرة عليّ بن أبي طالب وابنيه الحسن والحسين وهي حجج أوقع في وجدان الشّيعيّ. وتلك هي البلاغة: أن يراعي الكلام مقتضى الحال وأن يكون لكلّ مقام مقال وأن يخاطب القوم بما يفهمون ويقتنعون بالرّغم من أنّنا نشكّ في اقتناع أبي العلاء بما أقنع به. وعلى هذا النّحو حكمت ثنائيّة التّواصل والتّفاصل مسار الحوار المتبادل بين الرّجلين. فإذ كان المؤيّد يجتهد ما وسعه الاجتهاد وأعانته الحيلة على إخراج السّجين من سجنه وإظهار الأسرار من باطن السّرائر كان أبو العلاء يؤيّسه من مواصلة الحوار مقدّماً من الأعذار ما يؤكّد هذا الاضطرار ويرشّح هذا الاختيار لذلك لم يظفر المؤيّد من ردّ أبي العلاء بطائل، وخاب أفق انتظاره، بل إنّه تورّط وانقلب عليه السّؤال إذ استدرجه أبو العلاء بالسّؤال إلى صميم المسائل الوجوديّة الكبرى فأنهاه حائراً وكان في البدء يرجو اليقين. وإجمالاً، انعقدت المناظرة بين رجلين بلغا من الفطنة والدّهاء مبلغاً بعيد الشّأو، وأثبتا قدرة كبيرة على الدّعم والدّحض، والتّأسيس والتّقويض، وعلى تمرير الآراء والمعتقدات المختلف فيها تمرير المسلّمات والبديهيّات.

وهذه النّتيجة إنّما هي خلاصة المنهج المسلوك في الحوار، عندما تُرفض المقدّمات بدءاً أو تُقبل المقدّمات دون تسليم النّتائج المترتّبة عليها. وهي حال العناد والتّصلّب والانغلاق، فضلاً عن الشّطط والمغالاة والقصد إلى الاعتراض قصداً. وتزوير الوقائع تزويراً. وقلبِ الحقائق وإهانة الخصم المحاور والإزراء به بإبراز مظاهر ضعف تفكيره سبيلاً إلى استنقاص مكانته وإبراز تهافت أطروحته.

وليس الموضوع المطروق في هذه المناظرة أقلّ أهمّية من طرائق الإقناع والتّأثير. ذلك أنّ (العقل والدّين) موضوعٌ حظّ التّوافق فيها ضعيف، ونصيبُ الاختلاف فيها كبير، وطرفَا الحوار فيه خصمان لا يلتقيان ومختلفان لا يأتلفان، ومتباعدان لا يتقاربان. وقد أدرك المعرّي ما تعنيه رسالة خصمه إليه فسعى إلى تعطيل حوار عقيم عديم الجدوى فكان أن توسّل أساليب متنوّعة (حجّة الاسترحام، تهوين الذّات، التّسليم بتفوّق مخاطبه) ولكنّه خشي —في الآن نفسه— أن تتصدّع صورته ويظهر مظهر المتزلّف لخصمه فقدّم من الحجج والأدلّة ما أثبت رأيه ودعّم أطروحته وساهم في تهافت أطروحة خصمه وكشف نواياه الحقيقيّة.

تثير هذه المناظرة قارئها من جهات عديدة وتبعث على استدعاء عميق السّؤال: لقد تبودلت الرّسائل وأبو العلاء شيخ يُدلف إلى القبر، وتعطّل الحوار بين الطّرفين لأسباب اختُلف فيها، فمن قائل إنّ الحوار بينهما انتهى على المساكتة بعد أن قطع المؤيّد لسان حجّة خصمه، وقائل إنّ المعركة سرعان ما فاضت عن حدود الخطاب لتستهدف وجود الخصم. وقد ورد في معجم الأدباء أنّ المؤيّد في الدّين عزم على جلب أبي العلاء ليعلن أمام المجلس إسلامه، ووعده بذلك خيراً، وتوعّده ويلاً إن أبى، ولمّا علم المعرّي ما هو مقبل عليه سمّ نفسه ومات. ونفى بعضهم ذلك، ولكن هل من قبيل عجيب الصّدف أن يتزامن موت أبي العلاء مع الرّسالة الأخيرة للمؤيّد وفيها تقرير لوقائع المناظرة بينهما وإبراز لتفوّقه على خصمه، و«اعتذار» عن ضياع الوقت وإعفاء من تكلّف الرّدّ؟

بدَا اللّقاء بين الرّجلين (مذاكرة) تلقّح العقول وتشفي السّقيم وتهب الحائر برد اليقين كما جاء في فاتحتها، ولكنّه سرعان ما استحال «مناظرة» تثير عميق الأسئلة وتستدعي دقيق الأجوبة، وقد توفّرت شروطها وكان فيها طرفٌ ثالثٌ شاهدٌ وإن غاب، إليه يُتوجّه بالخطاب، وهو جمهور المتقبّلين عامّة بالرّغم ممّا يوهم به المجلس من حصر للعدد. وانتهى اللّقاء «محاكمةً» ثُبّتت فيها أقوال الخصم بالقلم —والمكتوب ألزم حجّة— وتتّخذ تلك الأقوال والأجوبة سبيلاً إلى تنفيذ الحكم وتأكيد ما لاط به من التّهم. وقد كشفت المدوّنة عن نزعة واضحة إلى تحريف خطاب الآخر وتزويره (La tentative de « falsifier la parole de l'autre ») سبيلاً إلى إقصائه إقصاء رمزيًّا (Une tentative d'élimination symbolique de l'autre) أو إقصاء حقيقيًّا.

خاتمة الباب الثّاني

بحثنا، في **الفصل الأوّل** من الباب الثّاني، في الحجاج الجدليّ في التّراث العربيّ انطلاقاً من مدوّنات مختلفة، منها ما هو فلسفيّ، ومنها ما تنزّل ضمن العلوم الدّينيّة، ومنها ما دار في فلك النّقد الأدبيّ والبلاغة والبيان. وقد كانت فيها للحجاج عامّة وللجدليّ منه على وجه الخصوص صور متنوّعة. وكانت لأصحاب تلك المدوّنات مواقف مختلفة متأرجحة بين الإفادة والتمثّل والاحتواء والمحاورة والتّحوير والتعديل من جهة. والعدول والرّفض والتّشكيك والاعتراض وتغيير المسار من جهة ثانية. ولم يكن الرّفض صريحاً في الحالات جميعها. وإنّما اتّخذ أشكالاً عديدة منها عدول البلاغيّين عن مسلك المتكلّمين. ذلك المسلك القائم على الجدل والاحتجاج. ومنها الاهتمام بالأجناس النّافذة في حضارة العرب المهيمنة على فكرها وفنّها —الخطابة والشّعر— والسّعي إلى استثمار الوافد اليونانيّ في قراءة الموروث العربيّ وإعادة تنظيمه وتصنيفه بميز الأقاويل التّخييليّة من الأقاويل الإقناعيّة، أو البحث في المغالطات الخطابيّة بدلاً من البحث في المغالطات القياسيّة، ومنها إدخال الجدل في الخطابة وجعله أحد عناصرها ومكوّناتها ومسالك الإقناع فيها. وإجمالاً كانت للجدل في تصانيف المفكّرين العرب تصريفات شتّى تؤكّد إفادتهم من المنطق الأرسطيّ وتجاوزهم دور المتلقّي السّلبيّ المنبهر بالآخر إلى دور ثان أخصب وظائف، وهو دور العالم والمفكّر يتناول الظّاهرة بفكر فيه قدر مهمّ من العمق، ومنهج فيه نصيب كبير من التماسك والوضوح. وإجمالاً تميّز موقف الفلاسفة العرب، الذين لم يكونوا، في مناسبات كثيرة، مجرّد مترجمين أو شارحين، وإنّما كانوا يتمثّلون الوافد من الثّقافة اليونانيّة تمثّل المطوّع للمعرفة، المقرّب إيّاها من الأذهان بالتّوسّع في التّحليل وضرب الأمثال، المضيف إليها والمحاور لصاحبها محاورة النّظراء والأنداد وإن لم يخف الشّعور بالانبهار والإعجاب في بعض الأحيان.

وفي هذا الإطار نرى أنّ مقاومة الجدل بعنف آتية أساساً من جهة خصائصه الفنّيّة وقيامه على الشّكّ والرّفض وقصده إلى الإبطال وقدرته على أن يوجد لكلّ أطروحة نقيضها. وبالرّغم من تنبيه الفلاسفة والمفكّرين على أنّ هناك مجالات لا يشملها الجدل ولا يحقّ فيها طرح السّؤال، فإنّ وقوع المجادل تحت فتنة القول وامتلاكه القدرة على إحقاق الباطل وإبطال الحقّ قد أضحت سلاحاً خطيراً لا يؤمَن. لا سيّما متى تنزّل في مجتمع أحاديّ يرفض التّعدّد والاختلاف، ويدعو إلى الإيمان والتّسليم بما يدعو إلى إعمال العقل في الأصل. نحن إذن إزاء صراع بين طريقتين في الفهم ومنهجين في التّفكير: بين رأي قائل إنّ "الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسّؤال عنه بدعة" ورأي قائم على مبدأ مناقض قائل إنّ التّسليم بالمختلف فيه مرفوض، والسّؤال عنه واجب، والنّظر في الأمور بالعقل أمر مشروع ومعلوم.

وفي ثنايا البحث أثيرت مسألة العلاقة بين الجدل والخطابة في التّراث العربيّ، وانكشفت ثلاث محطّات متمايزة للجدل:

- أولاها تأسيسيّة مثّلها الجاحظ بكثرة ما أوجده من المصطلحات الدّالّة على ضروب التّبادلات القوليّة، غير أنّ هذا الجهد بدَا منقوصاً إذ لم يصاحبه تعريف دقيق ولا رصد للفروق القائمة بين جميع تلك الضّروب. ولسنا بهذا القول نستنقص من منزلة الجاحظ البلاغيّة لأنّه ما قصد إلى تناول المبحث من الجهة التي تناولنا، ولا بلغت أجناس القول في عصره من الدّقّة والنّضج ما يتيح له ارتياد هذا المسلك والذّهاب به بعيداً. ولعلّ عصره الانتقاليّ من طور المشافهة إلى طور المكتوب قد جعله يغلّب تجميع المعارف على تنظيمها، ويحرص على إحكام انتقائها أكثر ممّا ينظر فيها لاستخلاص ضوابطها.

- أمّا المحطّة الثّانية فقد مثّلها ابن وهب الكاتب تلميذ الجاحظ الوفيّ وإن عصى، المعترف بفضله وإن أنكر. ومن أهمّ خصائص هذه المحطّة التي تكاد تكون يتيمة في المنجز النّقديّ العربيّ اعتبار الجدل جنساً قوليًّا مثل الرّسائل والخطب، وتخصيصه باباً لدراسة خصائص هذا الفنّ ومقوّماته وأفضل السّبل إليه. وقد أفاد ابن وهب في هذا المبحث من الجدل الأرسطيّ، ومن الجدل كما جرى في القرآن، ومن النّماذج المتخيّرة من بليغ شواهد العرب. غير أنّ ما يلفت الانتباه ويبعث على السّؤال هو إدراجه الجدل ضمن باب عقده لأنواع

المنثور دون أن ينحصر فيه أو يختصّ به إذ جعله قائماً في النّثر والشّعر على حدّ سواء. لم يبرّر ابن وهب ذلك، غير أنّنا نرجّح أن يكون قد اعتمد معيار التّواتر فأدرج الجدل في قالب التّعبير الذي هو فيه أظهر وأبين وأشيع. وفي باب الجدل والمجادلة من كتاب البرهان في وجوه البيان، يعود الجدل الأرسطيّ متنكّراً في ثوب جديد.

– ومن المفارقات أن تنشأ المحطّة الثّالثة للجدل في منجز النّقد العربيّ في القرن الذي ظهرت فيه محاولة ابن وهب، وأن ينحسر التّفكير في الجدل في الزّمن الذي شهد محاولة نشره، وأن يفكّر بعضهم في إجهاضه في الوقت الذي كان ينبئ بميلاد جديد. كان ذلك مع العسكري في كتاب الصّناعتين، عندما وجّه البلاغة وجهة البحث في المحسّنات، وأنهضها بمهمّة الدّفاع عن القرآن الكريم وإظهار فضائل اللّغة العربيّة. وبين المحطّتين الأخيرتين. تنزّلت سائر المحاولات اللاّحقة، تُعنى بالخطاب وإستراتيجيّاته حيناً. وتهتمّ بالعبارة وطرائق صياغتها وإجادتها أحياناً. ولعلّ أهمّ ما يُستطرف في تناول المفكّرين العرب مسألة الحقيقة في الجدل ومدى القدرة على اكتشافها وتبليغها. هو تناولها في ضوء أوضاع المتخاطبين ومقاصدهم بالقدر الذي تنوولت به المسألة من جهة الأساليب والطّرائق التّعبيريّة. فوقفوا على أصناف المتخاطبين عامّة وهم ثلاثة: صنف غالب كثير الشّيوع. لا يبالي في ما صرف كلامه. يبادر إلى الإنكار والتّصديق والمكابرة دون تثبّت وتحقيق. ينصر ولا يعرف لمَ نصرَ ويطعن على الآخر دون توفّر المطاعن. وهذا الصّنف يصفه ابن حزم بقبيح النّعوت. وصنف متواتر دون الأوّل يعتقد بدافع الإلفة والتّقليد أو بتأثير الرّغبة والشّهوة، لا يتحرّى حقّاً ولا يردّ باطلاً، يُبطل دون أدلّة وينصر دون برهان. وثالث الأصناف –وهو ضئيل في منزلة المعدوم– كثير المطالعة شديد البحث ناظر في سائر الآراء والأقوال، مصغٍ إلى حجج المحتجّين قاصد إلى نصرة الحقّ ودفع الباطل.

هذا التّصنيف يجعل الجدل في منزلة مرموقة تحصّنه من عامّة المتناولين له، من غير أهله. فهو في الأصل ينعقد بين العلماء والمفكّرين ويجري بين المتخصّصين، ومتى تناوله العوامّ عدلوا به عن أصوله وأبطلوا محصوله بل ونقلوه من جدّ إلى هزل. وخضع للتّداول والاستعمال وما يترتّب عليهما من تغيير صور الأجناس والأنواع. وفي هذا السّياق قال الجاحظ:

"وأنا أستظرف شيئين استظرافاً شديداً: أحدهما استماع حديث الأعراب، والأمر الآخر احتجاج متنازعين في الكلام وهُما لا يحسنان منه شيئاً، فإنّهما يثيران من غريب الطّيب ما يضحك كلّ ثكلان وإن تشدّد، وكلّ غضبان وإن أحرقه لهيب الغضب"[1].

ونظرنا، **في الفصل الثّاني**، في الجدل جارياً في مجال الأدب، من خلال صور ثلاث للمناظرة، نزعت أولى الصّور إلى المفاضلة، وبدت ثانية الصّور بين المذاكرة والمهاترة —وهي منزلة المناظرة كما رآها التّوحيدي—، ومالت ثالثة الصّور إلى المحاكمة.

أفضى تحليل مفاخرة الجواري والغلمان للجاحظ إلى نتيجة متمثّلة في اتّسام المفاضلة بضرب مخصوص من الحجاج هو حجاج المماثلة، في معنى إيجاد حجّة موازية لحجّة الخصم، فكان الاعتراض على الشّعر بالشّعر، والحديث بالحديث، والآية بالآية، والمثل وبالمثل، فبدا لكلّ رأي رأيٌ يخالفه ولكلّ حجّة حجّة تناقضها وتدحضها. وبفضل اختيار هذا المسلك الحجاجيّ الجدليّ، أمكن للجاحظ إعادة قراءة الموروث وكتابته، ضمن عمليّة إبداعيّة قائمة على توظيف الشّواهد لإنشاء نصّ يستلهمها ويتميّز منها في الآن نفسه. فإذا النّصوص تكتبها النّصوص. ولئن كانت موضوعات الجدل في الأصل موضوعات جادّة عميقة فإنّ الجاحظ قد حوّل وجهة الجدل فأجراه في موضوعات تبدو لأوّل وهلة هازلة، مثل موضوع الجواري والغلمان، والبطن والظّهر، والكلب والدّيك وغيرها ممّا تناول في مصنّفاته. غير أنّه كان يطرق الجدّ بالهزل، فإذا الهزل عين الجدّ وسبيل إليه، مندرج ضمن رؤية للأدب قائمة على المزاوجة بينهما (الجدّ والهزل) ضمن مشروع فنّي وفكريّ وإنسانيّ. وبفضل الكلام على الشّيء وضدّه، استطاع الجاحظ أن يحقّق أولى وظائف الجدل كما حدّدها «أرسطو» وشرحها الفلاسفة العرب، وهي اكتساب الدّربة والمران والخبرة المهارة في بناء الخطاب وهدمه فبدا الكلام نوعاً من الرّياضة الذّهنية التي يستطيع صاحبها أن يثبت الشّيء ونقيضه بأدلّة تبدو قاطعة. غير أنّ هذه القدرة المتمثّلة في الدّفاع عن وجهي الحقيقة قد أثارت خصومه عليه، إذ

1 الجاحظ، **الحيوان**، ج 3، ص 6.

رأوها تعدل بالكلام عن وظيفة تبيّن الحقيقة وإثبات الحقّ إلى الانتصار في المعركة والتّغلّب على الخصم. وبناء عليه لم يأتمنوه على الحقيقة. وقد استطاع الجاحظ بهذه الطّريقة في التّفكير والتّعبير أن يعرض آراء المعتزلة ومبادئهم ويدافع عنها، وأن ينتقد منهج أهل الحديث القائم على التّسليم بالرّغم ممّا في النّصوص من اختلاف وتناقض. ولم يكن الغرض من إيراد الحجّة ونقيضها ومدح الشّيء وذمّه التّشكيك في الحقيقة وهدم المعرفة كما اتّهمه بذلك الكثيرون وإنّما هي بناء المعرفة بناء واعياً قائماً على النّظر في الظّاهرة الواحد من زوايا محتلفة بعيدا عن الوثوقيّة والتّسليم.

وقد أفضى تحليل المناظرة بين صاحب النّحو وصاحب المنطق إلى ضبط جملة من الملاحظات والنّتائج لها صلة بالجدل وطرائق الاحتجاج. ومن أهمّ ما يمكن الوقوف عليه في هذه المناظرة التّداخل الحاصل بين المرجعيّ والتّخييليّ، ونقل الواقعة من الشّفويّ إلى المكتوب، وتضمين المناظرة في اللّيلة واللّيلة في الرّسالة، وتوزيع الأدوار على نحو استأثر فيه السّيرافي بالكلام فاحتجّ وجادل كما شاء هو، وكما شاء له المجلس، وكما شاء له تلميذه التّوحيدي أيضا، ففيها قدر مهمّ من الذّاتيّة والتّعاطف تجلّى في بناء المناظرة ومسارها وما انتهت إليه. ومن خصائص الحجاج فيها اتّسامه بالسّجال وانتهاجه أساليب المغالطة والتّمويه أحياناً، ونزوعه إلى التّنافس والمباهاة، وانعقاده على تبشيع صورة الخصم والتّشنيع عليه والإزراء به. وممّا يلفت النّظر في هذه المناظرة مطابقة صورة متّى المرسومة في أوّل اللّيلة (قبل سرد المناظرة) صورته التي انتهى إليها عند الانقطاع. أفلا تكون المناظرة بهذا البناء والتّوظيف دفاعاً عن فكرة مسبقة قائمة في ذهن التّوحيدي؟ إذا صحّ ذلك –والقرائن المثبتة عديدة– فإنّ المناظرة كانت أقرب إلى المحاكمة لا سيّما أنّ للوزير ابن الفرات –وفي مجلسه كان اللّقاء– دوراً مهمًّا في تسيير المناظرة وتحديد مسارها.

أمّا المناظرة التي جرت مكتوبة، في شكل رسائل متبادلة بين أبي العلاء المعرّي وداعي الدّعاة الفاطميّ، فمثيرة من جهات عديدة، إذ جمعت طرفين بينهما من الاختلاف في المواقف والاقتناعات ما يحول دون إمكان تبادلهما الحوار فضلاً عن اتّفاقهما، فلم يكن مدّ جسور التّواصل بينهما أمراً هيّناً. وظلّ إخراج السّجين من سجنه متوقفا على ما يتوفّر في مبتدئ الحوار من قدرة على الإقناع وما يتوسّله من حجج ترغّب مخاطبه في الحوار وتُلزمه به. وفي المقابل كانت المحاورة

بينهما محكومة بدءاً بغاية عمليّة هي إظهار التّفوّق وإحراز الانتصار من جانب المؤيّد، والتخلّص من جدل عقيم وحوار كحوار الطّرشان من جانب أبي العلاء. ولذلك تنوّعت طرائق الاستدراج من جهة وتعدّدت، من جهة ثانية طرائق إخفاء الحقيقة وتعطيل الحوار. ونحت المناظرة منحى سجاليّا متمثّلاً في نقل الحجاج من مجال الأطروحة إلى مجال صاحب الأطروحة لإحداث التّباعد بين القول والفعل أو كشف التّناقض بين ما يؤمن به وما يدعو إليه، أو رصد الخطأ والتشهير به. وهي إجمالاً قائمة على التّشكيك في نوايا الخصم. وقد كان موضوع الجدل في هذه المناظرة عنصراً حاسماً في تحديد طرائق الإقناع وسمات الحجاج. فأصل الاختلاف استدعاء موضوع الدّين والعقيدة. وهو موضوعٌ حظّ التّوافق فيها ضعيف، ونصيبُ الاختلاف فيها كبير، وطرفا الحوار فيه خصمان لا يلتقيان ومختلفان لا يأتلفان، ومتباعدان لا يتقاربان. وقد أدرك المعرّي ما تعنيه رسالة خصمه إليه فسعى إلى تعطيل حوار عقيم عديم الجدوى فكان أن توسّل أساليب متنوّعة (حجّة الاسترحام، تهوين الذّات، التّسليم بتفوّق مخاطبه..) ولكنّه خشي —في الآن نفسه— أن تتصدّع صورته ويظهر مظهر المتزلّف لخصمه فقدّم من الحجج والأدلّة ما أثبت رأيه ودعّم أطروحته وساهم في تهافت أطروحة خصمه وكشف نواياه الحقيقيّة. لقد انعقدت المناظرة بين رجلين بلغا من الفطنة والدّهاء مبلغاً بعيد الشّأو، وأثبتا قدرة كبيرة على الدّعم والدّحض، والتّأسيس والتّقويض، وعلى تمرير الآراء والمعتقدات المختلف فيها تمرير المسلّمات. وما كان للحجاج المتبادل بينهما أن يكون في هذه المنزلة من القوّة الإقناعيّة والتّأثيريّة لولا خصلتان متوفرتان في المحاجّين وهي القدرة على اقتحام حرم الآخر ومعرفته به معرفة عميقة شاملة أتاحت له انتقاء ما يناسب من الحجج لتحقيق ما يروم من المقاصد، ولعلّ الطّريف في هذه العمليّة التّواصليّة هو تبادل الوظائف في أكثر مواضع الخطاب إذ وجدنا رجلاً منسوباً إلى الدّين محسوباً عليه— وهو المؤيّد— يحاجّ بالعقل، ووجدنا صاحب البيت المشهور «لا إمام سوى العقل» يحاجّ بانتقاء شواهد من القرآن والحديث وسيرة عليّ بن أبي طالب وابنيه الحسن والحسين وهي حجج أوقع في وجدان الشّيعيّ، فقام الحجاج على مبدأ مراعاة الكلام مقتضى الحال، مكتسباً بذلك صفة الحجاج الخطابيّ.

الخاتمة العامّة

لقد كان هدفنا الأساسيّ من هذا العمل إجلاء الخصائص الفنّيّة للحجاج الجدليّ ورصد تشكّلاته الأجناسيّة وتبيّن مصادر قوّته الإقناعيّة وطرائق اشتغاله في النّصوص المنسوبة إلى الفلسفة أو المعدودة ضمن الأدب. وقد اقتضى العمل العودة إلى الجدل في أصوله اليونانيّة كما تجلّت في المحاورات الأفلاطونيّة والمنطق الأرسطيّ لا سيّما في كتاب الطّوبيقا أو الجدل، وكتابي الخطابة والسّفسطة، في ترجمات متنوّعة وفي ثلاثة شروح كبرى، للفارابي وابن سينا وابن رشد، تُعدّ من أعمق ما أنتجه الفكر العربيّ في عصر ترجمة المعارف والعلوم، وتشهد بقدرة العقل العربيّ على تمثّل الفكر الوافد تمثّل المقتدر على الفهم والإفهام والتّنوير والتّحوير.

وفي هذا المستوى من البحث أثيرت نقطة منهجيّة دقيقة هي مشروعيّة النّظر في التّراث اليونانيّ بفكر عربيّ من خلال شروح الفلاسفة العرب، لا سيّما أنّ الشرح قراءة جديدة للنصّ وأنّ أصحاب تلك الشروح قد تجاوزوا ترجمة المنطق الأرسطيّ وتقديمه للقارئ العربيّ إلى مرحلة أرقى كشفت عن قدر مهمّ من الإضافة والتغيير، سواء في ما تعلّق بالأمثلة المضروبة لتقريب المعنى المجرّد أو إيجاد البدائل الاصطلاحيّة المناسبة للعبارة اليونانيّة والسريانية، أو التّوسّع في الحديث عن الظّاهرة الجدليّة، أو توسيع دائرة منافع الجدل الأرسطيّ بجعلها خمسا بدلاً من ثلاث، أو إعادة ترتيب طرائق الفهم والإقناع في ضوء تطوّر ملكات الإنسان مثلما فعل الفارابي في تصنيفه الطّرق الإقناعيّة. وقد اجتهدنا في تلافي هذا المأزق المنهجيّ باستثمار شروح الفارابي وابن سينا وابن رشد في بابي البحث، وذلك بالنّظر في ما يساعد على فهم الجدل الأرسطيّ في الباب الأوّل، وبرصد مظاهر الإضافة والتّحوير في الباب الثّاني. وهي مظاهر تتجاوز، في الحقيقة، ما ركّزنا عليه إلى مستويات أخرى جديرة بدراسة مقارنيّة تبحث في ضروب الاحتضان

والحذف والتّفريع والاجتهاد في إيجاد البدائل الاصطلاحيّة المناسبة وتبحث أيضاً في جملة أخطاء سوء الفهم والفقرات أو الجمل المحذوفة لا سيّما أنّ المرجعيّتين، اليونانيّة والعربيّة، مختلفتان.

في الباب الأوّل نظرنا في الحجاج الجدليّ في التّراث اليونانيّ استناداً إلى أنموذجين رأيناهما ممثّلين لهذا الضّرب من الحجاج كاشفين عن خصائصه الفنّيّة وقوّته الإقناعيّة. فوقفنا في الفصل الأوّل على فنّ المحاورة من خلال نماذج من المحاورات الأفلاطونيّة، وتناولنا في الفصل الثّاني المناقشة الجدليّة الأرسطيّة من خلال كتاب الطّوبيقا وما ورد في سائر كتب المنطق تمييزاً له منها. وممّا يمكن ضبطه في خاتمة هذا الباب:

- أنّ الجدل الأفلاطونيّ قد وقف ضدّ الخطابة والسّفسطة وكشف عمّا في أقوال الخطباء والسّفسطائيّين من المبالغة والغموض والافتقار إلى الدّقّة. لذلك كان رفضه لهم وسخريته منهم وإبطال آرائهم وتصوّراتهم بل والتّشكيك في جدوى فنّهم. فهؤلاء في نظر «أفلاطون» لا يرسون صروح المدينة الفاضلة التي دعا إليها. وفي المقابل كان الجدل الأرسطيّ في معنى الصّناعة التي لها قدرة على أن تثبت وضعاً وتبطله بعينه وهو ما لا يمكن في العلوم اليقينيّة ومن هذه الجهة ينفتح باب الشّكّ والتّشكيك لقدرة الجدل على إنتاج نتيجتين متقابلتين.

- أنّ ملكة الجدل عند «أرسطو»، تفترض اكتساب المشهورات وجمعها وحفظ ما يراه الجمهور وما هو مضادّ لما يراه. وهو من هذه الجهة يؤسّس مقدّماته على أرضيّة توافقيّة قويّة مأتاها ما يحظى به المشهور من إجماع النّاس عليه واعترافهم به وطمأنينتهم إليه، وذلك خلافاً للأمر الشّنيع. والمجادل البارع من يحكم انتقاء مقدّماته. أمّا شنيع الرّأي والمضادّ لما يعتقده الجمهور فقد يُنتفع به في قياس الخلف، أو في تحقيق الانتقال إلى المطلوب. واكتساب هذه المهارة مشروط بالقدرة على إقامة الحدود وإزالة اللّبس وتفصيل الاسم المشترك والمتشابه والمشكّك والبحث عن الشّبيه والمتجانس والمختلف والمضادّ والمتناقض. وبامتلاك هذه القدرات واكتساب هذه الكفاءات يأمن المجادل المغالطة فلا تقع عليه، ويقدر إذا شاء -على وجه العبث والسّخرية- أن يخدع مخاطبه ويصرف العبارة إلى معنى آخر لا يشعر به، ويمتحنه ويمكنه أيضاً أن يعلّمه

ويكسبه أدقّ المعارف والعلوم.

- أنّ المبحث الفلسفيّ قد تناول الجدل من جهات عديدة، فبحث في أسرار هذه الصّناعة وخصائصها ومبادئها وحدودها وإستراتيجيّاتها ومزالقها وكيفيّة معالجة ما يطرأ عليها من التّلبيسات والتّشبيهات والتّصدّي لجملة ما يخترقها من المغالطات سبيلاً إلى حسن الارتياض عليها والانتفاع بها. وبذلك كان فضل الفلاسفة في تحصين الفكر من ضروب الخطأ والغلط وإكسابه جملة من القدرات والمهارات لعلّ أعظمها النّظر إلى الموضوع الواحد من زوايا مختلفة، إثباتاً وإبطالاً، ودعماً ودحضاً، وتأسيساً وتقويضاً لأنّه قد صحّ أنّ الحقّ لم يصبه النّاس من جميع وجوهه ولا أخطؤوه من جميع وجوهه. وفي هذا الإقرار إيمان بالاختلاف لا يؤذي المعرفة ولا يكتفي بتقويضها، لأنّ امتلاك القدرتين — القدرة على الإثبات والقدرة على الإبطال– يُكسب الذّهن دربة ومراناً وارتياضاً. ويساعد المجادل على كشف حيل الموّهين والمغالطين. وبذلك تكون للجدل وظيفتان: وظيفة اختبار المعرفة —والاختبار مرحلة تأسيسيّة مهمّة لا غنى عنها– ووظيفة تنفيقها متى دعت الحاجة إلى ذلك.

- أنّ من مزايا الجدل تناوله الموضوع الواحد من جهتين، وبطريقتين مختلفتين تكشفان عن دقائقه وخفاياه. إذ بأضدادها تَبين الأشياء وبالمقابلة تتمايز، وهو بذلك يتّخذ الاختلاف سبيلاً إلى الائتلاف. والتّقابل وسيلة إلى التّماثل. وينهج الرّفض والإبطال للنّظر في الوجه الآخر للحقيقة، ويعتمد الشّكّ لاستصفاء وجوه اليقين.

- أنّ سلطة الحجّة —وإن استندت إلى المشهور– لا تقتصر عليه أو تكتفي به، فلا بدّ من قوّة الاستدلال وسلامة الفهم والإدراك. فالجدل، من هذه الجهة، ليس حجاجاً بالقوّة، يحمل المخاطب على عمل معيّن بالتهديد، ولا هو حجاج إغرائيّ يذكي حميّة الجمهور ويثير تحمّسهم، ولا هو ينزع منزع المحاجّة بالتّجهيل يفحم مخاطبه بدعوته إلى أن يدلي بما ينافي الحجّة المقدّمة إليه. وإنّما هو حجاج يحتكم إلى العقل ويحدّ من سلطة العواطف والأهواء ويكبح جماح الغضب والانفعال ويدعو إلى الإقناع بالحجّة مستمدّةً قوّتَها من ذاتها، لا من ذات منشئها أو من ذات متلقّيها بل من معقوليّتها وبنيتها المنطقيّة. وإجماع الآراء عليها. على أنّ المجادل قد يغالط بالسّؤال المتعدّد متى نزعت

المخاطبة إلى المحاكمة لا إلى المناظرة والتّعليم.

- أنّ الجدل -فيما نرى- مبحث تكمن أهميّته في ذاته وليس مجرّد عون على بلوغ البرهان بوصفه أسمى مراتب المعرفة والمبلغ إلى اليقين. فهو طريقة في التّفكير إذا ما احتُرمت ضوابطها حقّقت أنبل قيم الإنسان لأنّ فيه فضل الاعتراف بالآخر والتّفكير فيه عند صوغ الخطاب. وهذا يخالف الخطاب المتعالي الذي يقسر النّفوس ويكرهها على المعنى الواحد الأحد الذي وُلد ولا يلد. وكفى بالجدل فضلاً أنّه يدعو إلى مراجعة الأفكار والعقائد وإيجاد تصوّرات جديدة وسبل جديدة بدلاً من استبداد المرء برأيه وإغراقه في الثّقة بالنّفس.

هذه صورة الحجاج الجدليّ في التّراث اليونانيّ، استناداً إلى المحاورة الأفلاطونيّة والمناقشة الجدليّة الأرسطيّة، أمّا الحجاج الجدليّ في التّراث العربيّ فأمره مشكل، لكثرة مدوّناته ومبلغ انتشاره في سائر مجالات المعرفة، في الفلسفة وعلم الكلام وعلم الفقه وعلم الأصول وفي مدوّنات البلاغيّين والبيانيّين والنّقّاد، وفي أعمال الأدباء. فكانت له تصوّرات متنوّعة، تعدّدت فيها مراكز النّظر والاهتمام. وعلى هذا الاختلاف، يمكن القول إنّ الجدل في تراث العرب قد ماثل نظيره اليونانيّ من جهة وتميّز منه من جهات. تبرز جهة المماثلة في قيام الجدل العربيّ على مبادئ الاختلاف والاعتراض ومركزيّة السّؤال والقصد إلى الإبطال. ويتميّز منه من جهة اكتسابه، في أغلب مواضعه الواردة في القرآن، مدلولاً سلبيًّا وإيغاله في الدّلالة على الباطل. لذلك كان تصنيفه صنفين: جدلاً محموداً يراد به الحقّ والصّدق، وجدلاً مذموماً يُستعمل للمماراة والغلبة، ويُطلب به الرّياء والسّمعة. وقد كشف البحث عن جملة من القضايا التي أثارها تناول العرب لفنّ الجدل بالدّرس والتّنظير. منها القضيّة الاصطلاحيّة، وقضيّة الإضافة، وقضيّة التّقبّل.

في المستوى الاصطلاحيّ، توغّل هذا الفنّ في فكر العرب وطرائق ممارستهم الكلام وأنتج حقلا معجميا وافراً، لا يخلو في أحيان كثيرة من الدّقّة الاصطلاحيّة. وقد مثّلت المناظرة قطب الرحى فيه فكانت شكلاً ذا تنويعات مختلفة، وكانت طريقة تفكير ووسيلة تعبير شاهدة على مدى إفادة العرب من التّراث اليونانيّ. بل إنّ فصولاً وفقرات بأكملها في كتاب البرهان في وجوه البيان مثلاً، تكاد تكون مطابقة لما جاء في كتاب الطّوبيقا لـ«أرسطو»، والأمر نفسه نتبيّنه في الكلام على

أهمّية السّؤال في الجدل. يتبيّن القارئ هذا التّشابه ويتساءل عن أسباب إخفاء المرجعيّة وعدم التّصريح بها.

ولعلّ أهمّ مستوى نال العناية والاهتمام وكان التّركيز عليه هو بحث العرب في آداب الجدل. وممّا يمكن تقريره في هذا المجال، أنّ بحث المفكّرين العرب في جملة الضّوابط العلميّة والأخلاقيّة التي تضمن سير المجادلات والمناقشات عامّة لم تكن مدفوعة بالرّغبة في حماية الذّات ممّا قد يُوجّه إليها من أعمال مهدّدة للوجه بقدر ما كانت مدفوعة أساساً بالرّغبة في إجلاء الحقّ وإظهار الصّواب. فالخلق القويم والتّعامل السّليم وسيلتان إلى العلم، لأنّ الإنصاف يُدرك بالإنصاف، والحقّ يُطلب بالحقّ. ومتى انكشف دُعيت النّفوس إلى الاعتراف به، وإلى اجتناب المكابرة والأنفة من الانقياد له. أمّا مسلك الشّتم والتّهويل فمسلك متاح لسائر النّاس لا يعجز عنه أحد.

وفي هذا السّياق، بيّن المفكّرون العرب جملة القواعد والضّوابط التي يُدعى المجادل إليها، وقيمتها في تحقيق المقاصد النّبيلة. فكان التّأكيد على قيمة الذّات في الخطاب ودورها في تحقيق الإقناع لا على الطّريقة الخطابيّة أو في منزلتها، إذ ظلّ الاقتناع راسخاً بأنّ هذا الضّرب من الحجاج يشترط قوّة الحجّة وأنّ الحقّ فيه لا يُعرف بالرّجال.

وفي مستوى التّقبّل، وإذا ما استثنينا تصوّرات الفلاسفة في منجزهم النّظريّ وأعمال الأدباء في مصنّفاتهم الإبداعيّة، فإنّ سائر المصنّفات الباحثة في الجدل -لا سيّما الفقهيّة والأصوليّة- كشفت عن تحفّظ وحذر كبيرين، مرجعهما إلى ما يترتّب على اشتغال الجدل في مجال العقائد والأديان. وبالرّغم من أنّ الحجاج الجدليّ كان، لدى علماء الكلام -لا سيّما المعتزلة- آلة نافعة في إقناع الخصوم ووسيلة مجدية في الدّفاع عن الدّين الجديد وصونه من احتيال المنافقين وحيل المنفّقين، فإنّ الاقتناع الغالب كان أميل إلى الرّفض منه إلى القبول والإجراء والتّوظيف. ولعلّ مرجع ذلك إلى انتشار الجدل إذ أقبل عليه من ليس من أهله، وراح يتعاطاه غير الخبير به، وأُجري في غير ما يجب أن يُجرى فيه. وفي مقابل هذا الموقف المحاصر للجدل وأهله، انتشر هذا الفنّ في مصنّفات الأدباء انتشاراً لافتاً للنّظر، مثمراً أدب المجالس والمحاورات والمناظرات والمفاضلات والمسامرات والمنافرات والمفاخرات، وغيرها من الضّروب اللاّئطة به. وتشكّل في صور أجناسيّة قائمة على

بنية جدليّة واحدة قوامها عرض الرّأي ونقيضه. ومن أهمّ ما تميّز به الجدل في مجال الأدب عدوله عن المرجعيّ إلى التّخييليّ إذ ظهرت مناظرات بين السّيف والقلم لابن نباتة المصريّ، وبين القنديل والشّمعدان لليماني، وبين الرّبيع والخريف، أو بين الأزهار من قبيل المناظرة الموسومة بـ«الجوهر الفرد في مناظرة النّرجس والورد» لأبي الحسن الماRديني، والمناظرة الجماعيّة التي درات بين زعماء الأزهار (الورد، النّرجس، الياسمين، البان، النّسرين، البنفسج، النّيلوفر، الآس، الرّيحان) وكلّ منهم يشيد بمزايا ما اختاره واحتباه، داحضاً ما بناه الآخر ذامًّا منافسيه، والجميع يستعين في المناظرة بأنواع المعارف والعلوم والفنون فإذا نَصٌّ المناظرة مجمع نصوص، فيها من الأخبار والأشعار والقرآن والحديث والحكم والأمثال، وعلوم الطّبّ والإنسان ما يسمها بسحر البيان.

وعلى هذا الأساس يمكن القول إنّ الحجاج الجدليّ قد تأدّب في حضارة العرب، وانتقل من جادّ الموضوعات إلى هازلها وطريفها، وتضافرت في نسيجه ملكة العقل والتّفكير، وملكة الشّعور والإحساس، فحصل تزاوج بين فنّين: فنّ الخطابة وفنّ الجدل، فظهر نصّ جديد وحّد الجنسين توحيداً وآلف بينهما مؤالفة: فهو ببنيته التّناظريّة القائمة على الاختلاف والاعتراض أميل إلى الجدل، وهو باستثارته الذّائقة واستدعائه العواطف والأهواء من صميم الخطابة والشّعر. الجنسَيْن الميّزين لأدب العرب وحضارتهم. ولهذا التّحوّل مدلول مهمّ: إنّ الفنّ الذي يتجرّد من العواطف والأهواء، في حضارة العرب، مصيره النّفور والأفول.

وبعد، أيّ آفاق للحجاج الجدليّ اليوم؟

أثارت نظريّات حجاجيّة عديدة مسألة طرائق الإقناع على نحو استُبعدت فيه العواطف والأهواء، وعُدّت اندفاعات وجب التّحكّم فيها، ومغالطات خطابيّة وجب تلافيها، فظهرت مباحث تعالج المغالطات الخطابيّة وتوجّه الحجاج وجهة المنطق، ومباحث أخرى تسعى إلى إرساء جملة من القواعد تضمن سير الحوار والنّقاش في أفق العقل وتساعده على حسم الخلاف وفضّ النّزاع بالتّعاون والنّقد القائمين على قوّة الحجّة مستمدّة من العقل والمنطق. فكان اختبار الآراء ودراسة حجج الخصمين، وكان التّعويل على المنطق بدلاً من الخطابة التي تسعى إلى تنفيق المعارف والآراء أكثر من امتحانها واختبارها.

وتنوول هذا الضّرب من الحجاج في إطار نظريّات التّأدّب من جهة الأعمال المهددة للوجه (Face threatening acts) فقد عُدّ الاختلاف والتّصريح بالاعتراض عملاً مهدّداً لوجه المخاطَب، وانتهاكاً لمبدأ التّعاون، وقحة، وغلظة طبع، وصفاقة وجه، ومواجهة الآخرين بما يكرهون، ومحاولة تشفّ وانتقام، وقصداً إلى الإحراج، والحال أنّ الأصل في العمليّة التّواصليّة —في نظر هؤلاء– أن يحرص المتكلّم والمخاطب كلاهما على صون الوجوه ضماناً لسلامة العلاقات وتأسيساً لمتين الصداقات. وهذا المطلب يقتضي تأسيس العلاقة على أرضيّة توافقيّة وإضمار نقاط الاختلاف أو التّلطّف في التّعبير عنها بالإشارة الخفيفة والوحي اللّطيف والتّعويل على الطّاقة الإبلاغيّة للمسكوت عنه.

نتبيّن ذلك في حديث قوفمان عن قواعد الاتّقاء (Les règles d'évitement) وطقوس العرض والتّعرّف التي تحصل عند اللّقاء والالتقاء (Les rites de présentation) وفي طرائق الاستدراك على ما بدر من مذموم الأقوال والأفعال (La réparation)

ونتبيّنه في مبدأ التّعاون لدى «قرايس» (P. GRICE). وفي مبدأ التّأدّب لدى «ليتش» (G LEECH) لا سيّما في قاعدة الموافقة والإقرار (Approbation Maxim) القائمة على التّقليل من ذمّ الآخر والتّكثير من إطرائه والثّناء عليه (Maximize praise of other) وقاعدة الاتّفاق (Agreement Maxim) ومدارها على نبذ الموضوعات الخلافيّة واستدعاء الموضوعات الباعثة على الوفاق.

ويتّضح الأمر في الإستراتيجيّات التّأدّبيّة الخمس التي اقترحها «براون» (P. BROWN) و«لفنسن» (LEVINSON) في نظريّتهما التّأدّبيّة،[1] لا سيّما في أولى تلك الإستراتيجيّات المتمثّلة في إمكان العدول عن إنجاز الفعل متى اعتقد صاحبه أنّه مهدّد لوجوه الآخرين. والأمر نفسه نتبيّنه في حديث «أوركيوني» عن التّأدّب السّلبيّ ذي الطّبيعة الاستدراكيّة التّعويضيّة المتمثّلة في التلطيف من حدّة العمل

1 ينظر: BROWN (PENELOPE) ET LEVINSON (STEPHEN), Politeness *some universals in language uses,* Cambridge University Press 2ème édition. 1987

المهدّد للوجه عند الحصول، وحديثها عن التّأدّب الإيجابيّ ذي الميزة الإنتاجيّة المخصبة المتمثّلة في مختلف ضروب الإطراء والتّثمين.

ولكنّ هذا الاختيار المنهجيّ النّاظر أساساً في العلاقة القائمة بين المتخاطبين من شأنه أن يضعف محتوى الخطاب ويجعله ثانويًّا، بل ويعالج الاختلاف معالجة تغلب عليها أساليب المجاملة والإطراء. وهي –في نظرنا– قد تُشعر الإنسان بالارتياح ولكنّها في الحقيقة لا تساعد على حسم أسباب الاختلاف. لذلك يكون أجدر بالمناقش أن يقيم مسافة بينه وبين الأطروحة التي يدافع عنها فلا يتماهى معها ولا يتعصّب في الدّفاع عنها، وإنّما يعرضها على العقول دون اعتقاد –إذا ما انتُقدت أطروحته أو رُفضت– بأنّ النّقد موجّه إليه ومنصبّ عليه. فمناقشة رأيه وأطروحته عمل في حدّ ذاته ثمين، واختياره شريكاً في المعرفة وطرفاً مناقِشاً هو اعتراف إيجابيّ بمكانته العلميّة والاجتماعيّة لأنّ الحجاج عامّة والجدل على وجه التّخصيص يقتضي طرفاً مشاركاً من نوع خاصّ ولا يجري في الأصل مع السّذّج والمجانين. وعلى هذا الأساس يمكننا تأسيس الاختلاف في الخطاب وتأصيله في عمليّة التّواصل وتخليصه ممّا عُلّق به ونُسب إليه من سلبيّ المعاني والصّفات. ولا يتأتّى ذلك إلاّ ببذره في العقول. ولكن كيف السّبيل إلى تحقيق هذا المطلب العصيّ الطيّع؟

يتحقّق هذا المطلب في نظرنا بتحقيق معادلة ذات طرفين متكاملتين: يقوم الطّرف الأوّل على إدراج الحجاج الجدليّ مادّة أساسيّة في التّعليم، في مرحلة مبكّرة، حتّى يتدرّب المتعلّم على التّفكير النّقديّ ويدرك أنّ لكلّ خطاب خطاباً يناقضه، ولكلّ رأي رأياً يناقضه، فيتدبّر، لحظة التّفكير، وجهي الحقيقة، ويدرك أنّ سبيل التّعايش مع الآخرين قائم على الاعتراف بالآخر المختلف ومشروط به، فلا يعمد عندئذ إلى الرّفض والإقصاء. ويتأكّد هذا المطلب متى علمنا أنّ القسم الخاصّ بالنّقاش والتّقويم لا يحظى في التّعليم (في المدرسة التّونسيّة على الأقلّ) بما هو جدير به من العناية والاهتمام. أمّا الطّرف الثّاني من المعادلة فمتمثّل في ضرورة ضبط قواعد تستند إلى العقل وتعلي من شأن المنطق والعلم حتّى تساعد على جعل الاختلاف عنصر تكوين وتأسيس بدلاً من إبقائه في حدود الهدم

والتّقويض. فإذا كان الإقناع مقصداً مهمًّا ومطلوباً مؤكّداً فإنّ الأهمّ تحرير العقول من الوثوقيّة ودعوتها إلى التّفكير[1].

---

1 BERNARD WERBER, *Le Père de nos pères*, Édition Albin Michel, 1998. «**L'important n'est pas de convaincre**, car cela supposerait que l'on envisage une seule et même bonne voie, un seul salut, une solution pour tous, ce qui est contraire à la diversité des hommes (et quand je dis 'hommes', j'embrasse toutes les femmes). Convaincre est plutôt du domaine des commerciaux, des publicitaires, des marchands et autres compagnies, qui tentent de nous faire croire que le pétrole ne s'est qu'à peine répandu, qu'il n'en restera aucune trace, qu'il n'y a pas de quoi s'inquiéter, que la situation est à présent maîtrisée, que les gens qui nettoient les plages ne sont pas revêtus de vêtements spéciaux ni de masques ou de gants, ce qui prouve bien que tout va bien, rien n'est grave. **L'important, c'est de donner à réfléchir**, dans un monde qui se préoccupe davantage chaque jour de nous donner du tout cuit, du « yaka réchauffer », du prêt-à-consommer. Des loisirs, des parcs d'attraction, des centaines de chaînes télévisées et de radios pour remplir chaque silence, et ne plus lui laisser place. J'ai l'intime conviction qu'un monde qui veut ignorer le silence, et qui ne met pas volontiers des mots sur la mort, ce monde concourt à son propre vide, il assoiffe en fin de compte ses habitants dont il ne nourrit pas les racines profondes.



ثبت المصطلحات

1. ترتيب عربيّ-فرنسيّ

الأخلاق .... Morale

الأخلاق الخطابيّة .... Mœurs oratoires

الاستدراك .... Réparation

إستراتيجيّة التّهوين .... Stratégie de la minimisation

الاعتراض .... Contestation

الإقناع .... Conviction

التّأثير .... Persuasion

التّبادلات القوليّة .... Interactions verbales

التّحليلات .... Analytiques

التّداوليّة الجدليّة .... Pragma-dialectique

التّعطيل أو سدّ الطّريق .... Blocage

تهوين الخصم .... Disqualification de l'adversaire

التّوجيه .... Orientation

الجدل .... Dialectique

الجدليّ .... Dialecticien

الحجج .... Arguments

الخصومة .... Dispute

الخطاب أو العقل .... Logos

الخطابة .... Rhétorique

الدّين .... Religion

الرّأي .... Opinion

السّياسة .... politique

الصّورة الخِطابيّة .... Image discursive

الصّورة السّابقة للخطاب .... Image prédiscursive

طقوس العرض والتّعرّف .... Rites de présentation

الطّوبيقا	Topiques
الظّاهر	Apparent
العزل السّياقيّ	Décontextualisation
العقل الحدسيّ	Raison intuitive
العقل النّظريّ	Raison discursive
العناد أو التّصلّب	Obstination
فنّ الخصومة	Art de la dispute
قواعد الاتّقاء	Règles d'évitement
الكلّيّات	Totalités
المبارزة الكلاميّة	Joute oratoire
المتمنّى	Souhaitable
المحاجّ	Argumentateur
المحبّذ أو المستجاد	préférable
المحجوج	Argumentataire
المساجلة	Polémique
المسار الافتراضيّ	Processus Abductif
المعرفة الحسّيّة	Connaissance sensible
المعرفة الحقيقيّة	Connaissance vraie
المغالطات المنطقيّة	Paralogismes
المقولة	Catégorie
الممكن أو المحتمل	Probable
المناسب	Convenable
المناظرة	Controverse
المناقشة	Discussion
المناقشة الجدليّة	Discussion dialectique
المؤثّر العاطفيّ	Effet pathétique
النّافع	Utile

2. ترتيب فرنسيّ-عربيّ

Analytiques .... التّحليلات
Apparent .... الظّاهر
Argumentataire .... المحجوج
Arguments .... الحجج
Art de la dispute .... فنّ الخصومة
Blocage .... التّعطيل أو سدّ الطّريق
Catégorie .... المقولة
Connaissance sensible .... المعرفة الحسّيّة
Connaissance vraie .... المعرفة الحقيقيّة
Contestation .... الاعتراض
Controverse .... المناظرة
Convenable .... المناسب
Conviction .... الإقناع
Décontextualisation .... العزل السّياقيّ
Dialecticien .... الجدليّ
Dialectique .... الجدل
Discussion .... المناقشة
Discussion dialectique .... المناقشة الجدليّة
Dispute .... الخصومة
Disqualification de l'adversaire .... تهوين الخصم
Effet pathétique .... المؤثّر العاطفيّ
Image discursive .... الصّورة الخِطابيّة
Image prédiscursive .... الصّورة السّابقة للخطاب
Interactions verbales .... التّبادلات القوليّة
Joute oratoire .... المبارزة الكلاميّة
Logos .... الخطاب أو العقل
Mœurs oratoires .... الأخلاق الخطابيّة
Morale .... الأخلاق
Obstination .... العناد أو التّصلّب

Opinion .... الرّأي

Orientation .... التّوجيه

Paralogismes .... المغالطات المنطقيّة

Persuasion .... التّأثير

Polémique .... المساجلة

politique .... السّياسة

Pragma-dialectique .... التّداوليّة الجدليّة

préférable .... المحبّذ أو المستجاد

Probable .... الممكن أو المحتمل

Processus Abductif .... المسار الافتراضيّ

Raison discursive .... العقل النّظريّ

Raison intuitive .... العقل الحدسيّ

Règles d'évitement .... قواعد الاتّقاء

Religion .... الدّين

Argumentateur .... المحاجّ

Réparation .... الاستدراك

Rhétorique .... الخطابة

Rites de présentation .... طقوس العرض والتّعرّف

Souhaitable .... المتمنّى

Stratégie de la minimisation .... إستراتيجيّة التّهوين

Topiques .... الطّوبيقا

Totalités .... الكلّيّات

Utile .... النّافع

المراجع

1. باللسّان العربيّ

ابن الأثير، **المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر**، تحقيق محمّد محي الدّين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، 1990.

ارحيلة (عبّاس)، **الأثر الأرسطيّ في النّقد والبلاغة العربيّين إلى حدود القرن الثّامن للهجرة**، منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرّباط، سلسلة رسائل وأطروحات، ط 1، الدّار البيضاء، 1999.

أبو زهرة (محمّد)، **تاريخ الجدل**، دار الفكر العربيّ، 1934.

أرسطو، **منطق أرسطو**، حقّقه وقدّم له عبد الرحمان بدوي، نشر وكالة المطبوعات الكويت ودار القلم بيروت لبنان. الطّبعة الأولى، سنة 1980

أسيداه (محمّد)، السّوفسطائيّة وسلطان القول: نحو أصول لسانيّات سوء النّيّة. ضمن: **الحجاج مفهومه ومجالاته: دراسة نظريّة وتطبيقيّة في البلاغة الجديدة**، عالم الكتب الحديث. إربد الأردن 2010.

أفلاطون. **آداب الفلاسفة**، تحقيق عبد الرّحمان بدوي. المنظمة العربيّة للتربية والثّقافة والعلوم ط 1، 1985.

____، **المحاورات الكاملة**، **الجمهوريّة**، نقلها إلى العربيّة شوقي داود تمراز، الأهليّة للنّشر والتّوزيع، بيروت، 1994.

____، **محاورة بروتاغوراس**، ترجمة وتقديم د عزّت قرني، سلسلة محاورات أفلاطون مترجمة من النّصّ اليونانيّ، دار قباء للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، 2001.

____، **محاورة جورجياس**، ترجمة محمّد حسن ظاظا ومراجعة د علي سامي النّشار، الهيأة المصريّة العامّة للتّأليف والنّشر، 1970.

أمين (أحمد)، **ضحى الإسلام**، الهيأة المصريّة العامّة للكتاب، 1997

أوري (ويليام)، **فنّ التّفاوض**، ترجمة تيفين غراب، الدّار الدّوليّة للنّشر والتّوزيع، مصر، كندا، الطّبعة الأولى، 1994.

الباجي (أبو الوليد)، **كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج**، تحقيق عبد المجيد التّركي.

البطليوسي، **كتاب التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم**. تحقيق وتعليق د أحمد حسين كحيل وحمزة عبد الله النّشرتي، دار المريخ للنّشر، ط 2، 1982.

البغدادي (أبو الوفاء علي بن عقيل الحنبلي)، **كتاب الجدل** على طريقة الفقهاء، مكتبة الثقافة الدّينيّة، بور سعيد الظّاهر، (د. ت.).

بن رمضان (صالح)، **الرّسائل الأدبيّة من القرن الثّالث إلى القرن الخامس للهجرة**، منشورات كلّيّة الآداب، منّوبة، تونس، 2001.

البهلول (عبد الله)، **في بلاغة الخطاب الأدبيّ**، بحث في سياسة القول، قرطاج للنّشر والتّوزيع، 2007.

_____، **الوصايا الأدبيّة إلى القرن الرّابع هجريّا: مقاربة أسلوبيّة حجاجيّة**. نشر مشترك: دار الانتشار العربيّ، بيروت، لبنان، دار محمد علي الحامي صفاقس، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان، ديسمبر، 2011.

_____. من طرائق الاستدراج في مؤلّفات الجاحظ، ضمن **الجاحظ في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة**. أعمال ندوة قسم العربيّة بكلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، المطبعة الرّسميّة للبلاد التّونسيّة، 2012.

_____. المتكلّم واستراتيجيّات السّرد في أخلاق الوزيرين للتّوحيديّ، ضمن **المتكلّم في السّرد العربيّ القديم**، أعمال ندوة مهداة إلى الأستاذ توفيق بكّار، بإشراف محمّد الخبو ونجيب العمامي، دار محمّد علي للنّشر صفاقس، وكلّيّة الآداب والفنّون والإنسانيّات، منّوبة، الطّبعة الأولى، أوت 2011.

_____، **المبالغة في اللّغة والخطاب**، ديوان الخنساء أنموذجاً، قرطاج للنّشر والتّوزيع، 2009.

_____، **تداخل الأنواع الأدبيّة** (جماعيّ)، مؤتمر النّقد الدّوليّ الثّاني عشر، 22–24 تموز 2008، عالم الكتب الحديث للنّشر والتّوزيع، إربد، وجدارا للكتاب العالمي للنّشر والتّوزيع عمّان، الطّبعة الأولى، 2009.

_____، استراتيجيّات السّكوت والإسكات في الرّسائل المتبادلة بين أبي العلاء المعرّي وداعي الدّعاة الفاطميّ، ضمن **المسكوت عنه**، ندوة قسم العربيّة بكلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس 16–17–18 أفريل 2009، جمعها وراجعها وقدّمها محمّد الشّيباني، وصدرت عن المطبعة الرّسميّة للبلاد التّونسيّة نوفمبر 2010.

التّوحيدي (أبو حيّان)، **المقابسات**. تحقيق حسن السّندوبي، دار المعارف للطّباعة والنّشر تونس. ط 1، 1991.

____، **الإمتاع والمؤانسة**، دار الكتب العلميّة، (د. ت.).

____، **الإمتاع والمؤانسة**، صحّحه وضبطه وشرح غريبه، أحمد أمين وأحمد الزّين، دار مكتبة الحياة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، (د. ت.).

____، **المقابسات**، تحقيق حسن السّندوبي، دار المعارف للطّباعة والنّشر، تونس، ط 1، جويلية 1991

ابن تيميّة، **الفرقان بين الحقّ والباطل**، بتعليقات الأستاذ محمّد أبو الوفاء عيد، النّاشر زكريّا علي يوسف، مطبعة العاصمة بالقاهرة، (د. ت.).

____، **نقض المنطق**، حقّق الأصل المخطوط وصحّحه الشّيخ محمّد بن عبد الرّزّاق حمزة والشّيخ سليمان بن عبد الرّحمان الصّنيع، صحّحه محمّد حامد الفقي، مكتبة السّنّة المحمّديّة، القاهرة 1951.

الجاحظ. **البخلاء**، دار المعارف بمصر، 1976.

____. **البيان والتّبيين**. تحقيق عبد السّلام محمّد هارون. دار الفكر. 1990.

____. **الحيوان**. تحقيق عبد السّلام هارون. مطبعة مصطفى الحلبي بمصر، 1965.

____. **الحيوان**. دار الجيل. بيروت. 1996.

____. **الرّسائل**. تحقيق عبد السّلام هارون. دار الجيل. بيروت، ط 1. 1991.

الجندي (عبد الحميد سند). **ابن قتيبة العالم النّاقد الأديب**، سلسلة أعلام العرب. مؤسّسة المصريّة العامّة للتّأليف والتّرجمة والطّباعة والنّشر، 1963.

الجوّة (أحمد)، **بحوث في الشّعريّات**، كلّيّة الآداب، صفاقس، 2004.

الجوزو (مصطفى)، **نظريّات الشّعر عند العرب: الجاهليّة والعصور الإسلاميّة**، دار الطّليعة، بيروت، ط أولى 1981.

الجويني (أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله)، **الكافية في الجدل**، حواشي خليل المنصور، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1999.

ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق محمود عثمان، القاهرة، دار الحديث، 1998.

____، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق الشّيخ أحمدمحمّد شاكر، قدّم له إحسان عبّاس، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت.

_____ ، **الرّسائل**، تحقيق إحسان عبّاس، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، الطّبعة الأولى. 1983، الجزء الرّابع، رسالة التّقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العاميّة والأمثلة الفقهيّة، باب الكلام في رتب الجدال وكيفيّة المناظرة المؤدّيين إلى معرفة الحقائق، ص 325-345

حسين (طه)، **البيان العربيّ من الجاحظ إلى عبد القاهر**، قدّمه في مؤتمر الثّاني عشر للمستشرقين الذي عقد في سبتمبر 1931 في مدينة ليدن، ورد ضمن كتاب نقد النّثر المنسوب إلى قدامة بن جعفر، بتحقيق عبد الحميد العبّادي.

حمّو (الهادي)، **أضواء على الشّيعة**، سلسلة الحضارة العربيّة الإسلاميّة، دار التّركي للنّشر، 1989.

الرّاضي (رشيد)، السّفسطات في المنطقيّات المعاصرة: التّوجّه التّداوليّ الجدليّ نموذجاً، **ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته: دراسة نظريّة وتطبيقيّة في البلاغة الجديدة**، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2010.

ابن رشد، **تلخيص السّفسطة**، تحقيق محمّد سليم سالم، مطبعة دار الكتب القاهرة، 1972.

_____ ، **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل**، تحقيق وتعليق د محمّد سليم سالم. الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1980.

_____ ، **تلخيص كتاب الجدل**، ضمن شروح ابن رشد لكتب أرسطو: الأصول العربيّة، تلخيص كتب أرسطو في المنطق، ج 6، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه د تشارلس بتروورث، شارك في التّحقيق د أحمد عبدالمجيد هريدي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1979.

_____ ، **تلخيص منطق أرسطو**، دراسة وتحقيق جيرار جهامي، سلسلة علم المنطق، دار الفكر اللّبنانيّ، ط 1، 1992.

_____ ، **شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان**، حقّقه وشرحه عبد الرّحمان بدوي، السّلسلة التّراثيّة، الكويت، الطّبعة الأولى، 1984.

_____ ، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشّريعة من الاتّصال** تحقيق محمّد عمارة، ط 3، دار المعارف، سلسلة ذخائر العرب، 47.

_____ ، **الأدلّة في عقائد الملّة**، تحقيق محمود قاسم، ط 2، مكتبة الأنجلو المصريّة، 1964.

الرّيفي (هشام)، الحجاج عند أرسطو، ضمن: **أهمّ نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم**، كتاب فريق البحث في البلاغة والحجاج، إشراف حمّادي صمّود، منشورات كلّيّة الآداب منّوبة، 1998، سلسلة آداب، مجلّد: XXXIX.

سلخت (فيكتور)، **النّزعة الكلاميّة في أسلوب الجاحظ**، دار المشرق، ط 3، 1992.

سويفي (هاشم محمّد)، «النّصوص المنسوبة إلى السّيرافي في كتابات التّوحيدي أنماطها وقضاياها». **فصول**، مجلّد 14، عدد 3، سنة 1996.

ابن سينا، **الشّفاء، المنطق، الجدل** (6) راجعه وقدّم له د. إبراهيم مدكور، حقّق النّصّ وقوّمه وقدّم له د أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، 1965.

____، **الشّفاء**، تصدير طه حسين، مراجعة إبراهيم مدكور، نشر وزارة المعارف العموميّة، المطبعة الأميريّة القاهرة، 1952.

____، **كتاب النّجاة في الحكمة المنطقيّة والطّبيعيّة والإلهيّة**، نقّحه وقدّم له د ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 1، 1985.

الشّريف (محمّد صلاح الدّين)، **الشّرط والإنشاء النّحويّ للكون: بحث في الأسس البسيطة المولّدة للأبنية والدّلالات**، ، سلسلة اللّسانيّات، مج 16، جامعة منّوبة، كلّيّة الآداب، تونس، 2002.

الشّهري (عبد الهادي بن ظافر). **إستراتيجيّات الخطاب. مقاربة لغويّة تداوليّة**. دار الكتاب المتّحدة. ط 1. مارس 2004.

الشّيرازي (أبو إسحاق إبراهيم بن علي). **المعونة في الجدل**. حقّقه وقدّم له ووضع فهارسه عبد المجيد التّركي. دار الغرب الإسلاميّ. الطّبعة الأولى. 1988.

الشّيرازي (المؤيّد في الدّين هبة الله). **المجالس المؤيّديّة**. تحقيق محمّد عبد الغفّار. مكتبة مدبولي القاهرة، الطّبعة الأولى، 1994.

صليبا (جميل)، **المعجم الفلسفيّ**، دار الكتاب اللّبنانيّ، بيروت، لبنان، 1982.

صمّود (حمّادي)، أتكون البلاغة في الجوهر حجاجاً؟، **دراسات لسانيّة**، المجلّد: 3، سنة 1997، ص ص: 108–116.

____، **بلاغة الهزل وقضيّة الأجناس الأدبيّة عند الجاحظ**، دار شوقي للنّشر، ط 1، أفريل، 2002.

____، في الخلفيّة النّظرية للمصطلح، ضمن: **أهمّ نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم**، كتاب فريق البحث في البلاغة والحجاج، إشراف حمّادي صمّود، منشورات كلّيّة الآداب، منّوبة، 1998. سلسلة آداب، مجلّد: XXXIX

صولة (عبد الله)، البلاغة العربيّة في ضوء البلاغة الجديدة (أو الحجاج)، **ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته: دراسة نظريّة في البلاغة الجديدة**. عالم الكتب الحديث، إربد. الأردن 2010. (الجزء الأوّل).

____، **الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبية**، جامعة منّوبة، منشورات كلّيّة الآداب، منّوبة، 2001

ضيف (شوقي)، **البلاغة تطوّر وتاريخ**، دار المعارف، الطّبعة التّاسعة.

الطّرابلسي (محمّد الهادي)، **البنى والرّؤى**، دار محمّد علي الحامّي، صفاقس، تونس، ط 1، 2006.

الطّوفي، **عَلَم الجذل في علم الجدل**، المعهد الألمانيّ، 1999.

عبّاس (إحسان)، **فنّ الشّعر**، دار الثّقافة، بيروت، 1979.

عبد الرّحمان (طه)، **الحقّ العربيّ في الاختلاف الفلسفيّ** المركز الثّقافيّ، بيروت، ط 2، 2006.

____، **اللّسان والميزان أو التّكوثر العقليّ**، المركز الثّقافي العربيّ، الطّبعة الأولى، 1998.

____، **تجديد المنهج في تقويم التّراث**، المركز الثّقافيّ العربيّ، الطّبعة الثّانية.

____، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثّقافيّ العربيّ، الطّبعة الثّانية، 2000

عبد الله (محمّد فتحي) وعبد المتعال (علاء)، **دراسات في الفلسفة اليونانيّة**، دار الحضارة للنّشر والطّباعة، طنطا، (د. ت.).

عبد الله (محمّد فتحي)، **الجدل بين أرسطو وكانط**، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع. بيروت، لبنان، ط 1، 1995.

عبيد (حاتم)، «منزلة العواطف في نظريّات الحجاج»، **عالم الفكر**، عدد 40، سنة 2011–2012.

العسكري. **كتاب الصّناعتين**، تحقيق علي محمّد البجاوي ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، منشورات المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، 1986.

العظيم (محمّد عبد)، «الفصول والغايات: خصائص النّصّ وسؤال النّوع»، ضمن **تداخل الأنواع الأدبيّة**، مؤتمر النّقد الدّوليّ الثّاني عشر، 22–24، تمّوز 2008، عالم الكتب الحديث للنّشر والتّوزيع، إربد، وجدارا للكتاب العالمي للنّشر والتّوزيع عمّان، الطّبعة الأولى، 2009.

علوي (حافظ إسماعيل)، **الحجاج مفهومه ومجالاته: دراسة نظريّة وتطبيقيّة في البلاغة الجديدة**، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2010.

العيّادي (الباشا)، **فنّ المناظرة في الأدب العربيّ إلى حدود القرن الرّابع الهجريّ، من خلال مؤلّفات الجاحظ والتّوحيدي**، أطروحة دكتورا موحّدة بإشراف محمّد الخبو 2011، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس (قيد الطّبع).

الغزالي، **أساس القياس**، مكتبة العبيكان، الرّياض، 1993.

_____، **المنتخل في الجدل**، دار الورّاق للنّشر والتّوزيع، دار الغرب الإسلاميّ، 2004.

_____، **معيار العلم في المنطق**، شرحه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 1، 1990.

الفارابي، **شروح على التّوطئة والفصول الخمسة وايساغوجي والمقولات والعبارة والتّحليلات الأولى والتّعليق عليها، المنطق عند الفارابي**، ج 3، **كتاب الجدل**، تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت 1986.

_____، **كتاب الحروف**، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه محسن مهدي، دار الشّروق، بيروت، لبنان، سلسلة بحوث ودراسات، ط 2، 1990.

_____، **كتاب القياس**، كتاب القياس الصّغير على طريقة المتكلّمين، كتاب التّحليل، كتاب الأمكنة المغالطة، دار المشرق، 1986.

_____، **كتاب في المنطق: الخطابة**، تحقيق محمّد سليم سالم، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1976.

ابن قتيبة. **أدب الكاتب** شرحه وكتب حواشيه وقدّم له علي ناعورن، دار الكتب العلميّة. بيروت، لبنان. الطّبعة الأولى، 1988.

_____. **الاختلاف في اللّفظ والردّ على الجهميّة والمشبّهة**. تحقيق الإمام محمّد بن زاهد الكوثري. نشر المكتبة الأزهريّة للتّراث، ط 1، 2001.

_____. **تأويل مختلف الحديث**. صحّحه وضبطه محمّد زهري النّجّار. دار الجيل، بيروت. 1991.

_____، **تفسير غريب القرآن**، شرحه وراجعه الشّيخ إبراهيم محمّد رمضان بإشراف مكتب الدّراسات والبحوث العربيّة والإسلاميّة، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، الطّبعة الأولى، 1991.

القرطاجنّي (حازم)، **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تقديم وتحقيق محمّد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلاميّ، 1986.

قصّاب (وليد)، **التّراث النّقديّ والبلاغيّ للمعتزلة**، حتى نهاية القرن السّادس الهجريّ، دار الثّقافة، قطر، الدّوحة، 1985.

الكتابيّ (محمّد)، **جدل العقل والنّقل في مناهج التّفكير الإسلاميّ**، في الفكر القديم، دار الثّقافة للنّشر والتّوزيع الدّار البيضاء، ط 1، 1992.

المبخوت (شكري). **الاستدلال البلاغيّ**، دار المعرفة للنّشر وكلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات بجامعة منّوبة، الطّبعة الأولى. 2006.

____، **جماليّة الألفة: النّصّ ومتقبّله في التّراث النّقدي**، بيت الحكمة، قرطاج، 1993.

محمّد (يوسف محمود)، **أسس اليقين بين الفكر الدّينيّ والفلسفيّ**، نشر دار الحكمة، الدّوحة، ط 1، 1993.

المسعودي (حمّادي)، **فنّيات قصص الأنبياء في التّراث العربيّ**، مسكلياني، 2007.

مطر (أميرة حلمي)، **الفلسفة اليونانيّة تاريخها ومشكلاتها**، دار قباء للطّباعة والنّشر القاهرة، طبعة جديدة 1998.

المعرّي، **الرّسائل**، تحقيق إحسان عبّاس، دار الشّروق، الطّبعة الأولى، 1982.

ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، الطّبعة الأولى، 2000.

الميداني (عبد الرّحمان)، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، دار القلم، دمشق ط 4، 1993.

النّشّار (سامي)، **نظريّة المعرفة عند أرسطو**، دار المعارف، ط 3، 1995.

نصّار (جمال فتحى)، **آداب الجدل والخلاف فى الفكر الإسلامىّ حتّى نهاية القرن السّابع الهجرىّ**، دار الأنوار للطّباعة، 1996.

النّقاري (حمو). **منطق الكلام من المنطق الجدليّ الفلسفيّ إلى المنطق الحجاجيّ الأصوليّ**، دار الأمان، الرّباط، ط 1، 2005.

النّويري (شهاب الدّين بن أحمد بن عبد الوهّاب)، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، مطبعة دار الكتب المصريّة بالقاهرة، 1929.

الولي (محمّد)، **الاستعارة في محطّات يونانيّة وعربيّة وغربيّة**، منشورات دار الأمان، الرّباط، الطّبعة الأولى، 2005.

ابن وهب الكاتب، **البرهان في وجود البيان**، تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، نشر بمساعدة جامعة بغداد، 1967.

ياسين (جعفر آل)، **المنطق السّينويّ**، عرض ودراسة للنّظريّة المنطقيّة عند ابن سينا، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 2005.

يوسف (أحمد). البلاغة السّوفسطائيّة وفاتحة الحجاج: تهافت المعنى وهباء الحقيقة. **ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته: دراسة نظريّة وتطبيقيّة في البلاغة الجديدة**، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2010.

اليوسفي (محمّد لطفي)، **الشّعر والشّعرية، الفلاسفة والمفكّرون العرب، ما أنجزوه وما هفوا إليه**، الدّار العربيّة للكتاب، 1992.

2. باللّسان الأجنبيّ

AMOSSY (RUTH), *L'argumentation dans le discours*, éd. Armand Colin, 2006.

ARISTOTE, *Organon, V les topiques*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Librairie philosophique J. Vrin 1997.
____, *Rhétorique*, Introduction de Michel Meyer, traduction de Charles-Emile Ruelle, revue par Patricia Vanhemelryck, commentaires de Benoit Timmermans, Librairie Générale Française, 1991.

Article « Polémique », *Dictionnaire d'analyse du discours*, Seuil, 2002.

BERNARD WERBER, *Le Père de nos pères*, Édition Albin Michel, 1998.

BOUDON (RAYMOND), *L'art* de se persuader *des idées douteuses, fragiles ou fausses,* Éditions Fayard 1990.

BROWN (PENELOPE) ET LEVINSON (STEPHEN), Politeness *some universals in language uses,* Cambridge University Press 2ème édition. 1987

CHAMBRY (E.), Notice sur le Gorgias, in *Platon, traductions, notices et notes*, éd. Flammarion, Paris. 1967.

CHATMAN (SEYMOUR), Arguments et narrations, in : *L'argumentation*, Colloque de Cérisy, éd. Mardaga, 1991.

CHOPENHAUER, *L'art d'avoir toujours raison*, trad : Henri Plard, éd Circé.

DECLERCQ (GILLES), *Avatars de l'argument ad hominem in,* La Parole polémique, études réunies par Gilles DECLERCQ, Michel MURAT et Jacqueline DANGEL, Paris, Champion, 2003.
____, *L'art d'argumenter*, Éditions Universitaires, 1992.

DIXSAUT (MONIQUE), *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Librairie Philosophique, J. Vrin, 2001.

DUCROT (OSWALD) et ANSCOMBRE (J. C.), *L'argumentation dans la langue,* Mardaga, 3ème édition, 1997.
____, *Le dire et le dit,* éd. Minuit, 1984.

DUCROT et SCHAEFFER (J. M.), *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langages*, éd. Seuil, 1995.

EEMEREN (FRANS. VAN. H.) ET GROOTENDORST (ROB), *A systematic theory of argumentation, The pragma-dialectical approach*, Cambridge University Press, First published 2004.

EEMEREN (FRANS. VAN. H.) ET HOUTLOSSER (PETER), Une vue synoptique de l'approche pragma-dialectique, in *L'argumentation aujourd'hui : Positions théoriques en confrontation*, textes réunis par Mariame Doury et Sophie Moirand, Presses Sorbonne Nouvelle, 2004.

EGGS (EKKHARD), *Grammaire du discours argumentatif*, éd. Kime, Paris, 1994.

____, *Topoi, discours, arguments,* Stuttgart :Steiner, 2002.

ELAMRANI JAMAL (A.), *Logique Aristotélicienne et grammaire arabe : étude et documents. Éudes Musulmanes XXVI*, ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique, Librairie philosophique, Vrin, Paris, 1983.

Encylopædia Universalis, corpus 6, France, 1988.

GOFFMAN (ERIC)*, Façons de parler*, Paris, Minuit, 1987.

____, *Les rites d'interaction,* Paris, Minuit 1974.

GOLDSCHMIDT (VICTOR), *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Librairie philosophique J. Vrin, 2003.

____, *Les dialogues de Platon, structure et méthode dialectique*, Presses Universitaires de France, 5ème édition 1993.

JANET (PAUL), *Essai sur la dialectique de Platon*, Paris, Joubert Librairie éditeur, 1848.

KERBRAT-ORECCHIONI (CATHÉRINE), *Les interactions verbales,* éd. A Colin, Paris, 1992.

La grande encyclopédie, Librairie Larousse, 1973 (Tome 6 p 3281 : contradiction et dialectique)

La nouvelle dialectique, traduit de l'anglais, Paris, Kimé, 1996.

LE BLOND (J. M.)*, Logique et méthode chez Aristote*, étude sur la recherche des principes dans la physique Aristotélicienne, Librairie philosophique J. Vrin, 1996.

Le discours polémique, Études littéraires françaises, éditées par Georg Roellen bleck, Gunter Narr Vertag Tubingen, 1985.

LEECH (G. N.) *Principles of Pragmatics*, Londres / New York : Longman, 1983.

MAINGUENEAU, *Le contexte de l'œuvre littéraire, Énonciation, écrivain, société,* Paris, Dunod, 1993.

MEYER (MICHEL), *Argumentation et questionnement*, PUF, 1996, 1ère édition.

____, Introduction : Aristote et les principes de la rhétorique contemporaine, in ARISTOTE, *Rhétorique*, Librairie Générale Francaise, 1991.

MOISE (CLAUDINE), *La violence verbale*, Sous la direction de CLAUDINE MOISE, NATHALIE AUGER, BÉATRICE FRACCHIOLLA et CHRISTINA SCHULTZ-ROMAIN, Tome I, *Espaces politiques et médiatiques*, L'Harmattan, 2008.

MOLINIÉ (GEORGES), *Dictionnaire de rhétorique*, Librairie Générale Française, 1992.

MOUZE (LEILITA), *Platon*, Hachette, Paris, 2001.

NIETZSCHE (FRIEDRICH), *Introduction à l'étude des dialogues de Platon,* éditions de l'éclat, Nouvelle édition, 2005.

PERELMAN (C.) et TYTECA (L.O.), *Traité de l'argumentation*, P.U.F., 1958.

PERELMAN (C.), *L'empire rhétorique : rhétorique et argumentation*, Librairie philosophique, J. Vrin, 1977, 2002

PIAT (J.), *La Parole polémique*, Études réunies par Gilles Declercq, Michel Murat et Jacqueline Dangel, Paris, Champion, 2002.

PIERI (STEFANIA NONVEL), Le dialogue platonicien comme forme de pensée ironique, pp 21-48 in : *La forme dialogue chez Platon : évolution et réception*, textes réunis par Cossutta et M. Narcy éditions Jérôme Million, 2001

PLANTIN (CHRISTIAN), *Des polémistes aux polémiqueurs*, in La Parole polémique, colloque 2003 éd Champion Paris, 2002, p. 377-408.

____, *Du langage de l'argumentation au discours argumentatif,* Document P.D.F. (Les Mots, les arguments, le texte). Thèse, Université de Bruxelles, 1987-1988).

____, *Essais sur l'argumentation,* éd. Kime, 1990.

____, *L'argumentation,* Seuil, 1996.

____, *L'argumentation dans l'émotion*, 1997.

PLATON, *Gorgias ou de la rhétorique*, traduction de Grou, revue et corrigée avec des notes et des remarques précédé d'une étude philosophique sur le Gorgias et suivi d'un essai sur la sophistique et les sophistes par M. Ch. Bénard, Paris, Ancienne maison Dezobry, Librairies-Editeurs, 1865.

____, *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*, édition établie par Emile Chambry, Flammarion, Paris, 1969.

REBOUL (OLIVIER), Peut-il y avoir une argumentation non rhétorique ? in : *L'argumentation*, colloque de Cerisy, Margada, 1991.

REINHARDT (KARL), *Les mythes de Platon*, traduit de l'allemand et présenté par Anne-Sophie Reineke, édition Gallimard, 2007, pour la traduction française

ROBRIEUX (JEAN JACQUES), *Éléments de rhétorique et d'argumentation*, Dunod, Paris, 1993.

ROELLEN BLECK (GEORG) (dir.), *Le discours polémique, Études littéraires francais*, 1985.

ROSEN (STANLEY), *Notes en vue d'une interprétation de la République*, traduit de l'américain par Jean et Monique Dixsaut, in *Sur la république de Platon*, Sous la direction de Monique Dixsaut avec la collaboration d'Annie Larivée, Librairie philosophique, J. Vrin, 2005.

SEDLY (DAVID), L'ironie dans le dialogue platonicien selon les commentateurs anciens, in : *La forme dialogue chez Platon : évolution et réception*, textes réunis par Cossutta et M. Narcy, Éditions Jérôme Million, 2001.

TAMINE (J. GARDES), *La Rhétorique*, Armand Colin, Paris, 1996



الفهرس

الحجاج الجدلي

خصائصه الفنيّة وتشكّلاته الأجناسيّة في نماذج من التراث اليونانيّ والعربيّ

الدكتور: عبد الله البهلول

كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان

لقد كان هدفنا الأساسي من هذا البحث إيلاء الدارسين العناية بالحجاج الجدلي (L'argumentation dialectique) وتمييزه من الحجاج الخطابي (L'argumentation rhétorique) والحجاج المغالطي (L'argumentation sophistique) ورصد تشكّلاته الأجناسية وتبيّن مصادر قوّته الإقناعية وطرائق اشتغاله في نماذج من النصوص الفلسفية والأدبية من قبيل المحاورة الأفلاطونية والمناظرة الجدلية الأرسطية والمناظرة العربية الإسلامية ... ومن هنا اقتضى البحث العودة إلى الجدل في أصوله اليونانية كما تجلّت في المحاورات الأفلاطونية وكتاب الطوبيقا (Topiques) أو الجدل لأرسطو على ترجمات متعددة وعلى ثلاثة شروح عربية للفارابي وابن سينا وابن رشد تعدّ من أعمق ما أنتجه الفكر العربي في عصر ترجمة المعارف والعلوم، وتبحث على التساؤل عن مصير الحجاج الجدلي منزّلا في حضارة العرب، حضارة التأويل والتفسير، وإقبالا على ثقافتهم؟

المؤلف:

- في بلاغة الخطاب الأدبي، [illegible]، الأول، للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس 2007
- البلاغة بين اللغة والخطاب: [illegible] للنشر والتوزيع 2009
- الوصايا الأدبية إلى القرن الرابع هجري، مقاربة أسلوبية حجاجية، نشر مشترك: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، دار محمد علي للنشر، صفاقس، دار الانتشار، لبنان، ديسمبر 2011

تأليف مشترك:

- التكلّم واستراتيجيات القول في أشكال الخطاب، ضمن التكلّم في السرد العربي القديم، نشر دار محمد علي للنشر، صفاقس، وكلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة، تونس 2011
- استراتيجيات السكوت والإسكات في الرسائل المتبادلة بين أبي العلاء المعري وداعي الدعاة الفاطمي، ضمن كتاب المسكوت عنه، المطبعة الرسمية للبلاد التونسية، نوفمبر 2010
- من طرائق الاستدراج في مؤلفات الجاحظ، ضمن الجاحظ في الثقافة العربية الإسلامية، المطبعة الرسمية للبلاد التونسية، 2012

